

University of Groningen

## Profeten, Zieners en de Macht in Griekenland, Israël en het Vroegmoderne Europa

Bremmer, Jan N.

**IMPORTANT NOTE:** You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.

*Document Version*

Publisher's PDF, also known as Version of record

*Publication date:*

1991

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

*Citation for published version (APA):*

Bremmer, J. N. (1991). *Profeten, Zieners en de Macht in Griekenland, Israël en het Vroegmoderne Europa*. Bijleveld.

### Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

The publication may also be distributed here under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license. More information can be found on the University of Groningen website: <https://www.rug.nl/library/open-access/self-archiving-pure/taverne-amendment>.

### Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.

\* \* \*

---

PROFETEN, ZIENERS EN DE MACHT

IN GRIEKENLAND, ISRAEL

EN

HET VROEGMODERNE EUROPA

\*

REDE

UITGESPROKEN BIJ DE AANVAARDING VAN HET AMBT

VAN GEWOON HOOGLERAAR IN DE ALGEMENE GODSDIENSTGESCHIEDENIS

EN DE VERGELIJKENDE GODSDIENSTWETENSCHAP

AAN DE RIJKSUNIVERSITEIT GRONINGEN

OP DINSDAG 4 JUNI 1991

DOOR

JAN N. BREMMER

\*

BIJLEVELD



## OVER DE AUTEUR

JAN BREMMER (Groningen, 1944) studeerde klassieke talen en Spaans aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Na zijn militaire dienst en een kortstondig leraarschap was hij van 1974 tot 1990 verbonden aan het Instituut voor Geschiedenis van de Rijksuniversiteit Utrecht. In 1979 promoveerde hij op het proefschrift *The early Greek conception of the soul*. Van 1980-1981 was hij als Fellow verbonden aan het Center for Hellenic Studies te Washington D.C. Naast artikelen over religieuze aspecten van de oudheid en de moderne wetenschapsgeschiedenis publiceerde hij *The early Greek concept of the soul* (Princeton: University Press, 1983), *Roman myth and mythography* (London: Institute of Classical Studies, 1987; samen met Nicholas Horsfall) en *Martelaren van de oude kerk* (Kampen: Kok, 1988; samen met Jan den Boeft). Hij redigeerde *Interpretations of Greek mythology* (London: Routledge, 1987), *Van Sappho tot de Sade: momenten in de geschiedenis van de seksualiteit* (Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1988), *From Sappho to De Sade: moments in the history of sexuality* (London: Routledge, 1989) en *A cultural history of gesture* (Cambridge: Polity Press, 1991; samen met Herman Roodenburg). Sinds 1990 is hij werkzaam als hoogleraar algemene godsdienstgeschiedenis en vergelijkende godsdienstwetenschap aan de Rijksuniversiteit Groningen.

©

J.N.BREMMER

\*

ISBN 90.6131.6529

\*

UITGEVERIJ

ERVEN J.BIJLEVELD

UTRECHT

1991



*Mijnheer de Rector Magnificus,  
Zeer gewaardeerde Dames en Heren,*

De serieuze beoefening van de godsdienstgeschiedenis in Groningen begint in 1918 met de benoeming van Gerardus van der Leeuw (1890-1950) tot hoogleraar in de «Geschiedenis van de godsdiensten in 't algemeen en de geschiedenis van de leer aangaande God». Het was vooral zijn grote *Phänomenologie der Religion* uit 1933 die zijn internationale roem vestigde en nadien ook bestendigde. Naast de duitse editie zijn ook franse en Amerikaanse versies van deze studie nog steeds in de handel.<sup>[1]</sup>

Na zijn vroege dood in 1950 werd Van der Leeuw in 1952 opgevolgd door Theo van Baaren (1912-1989), kunstenaar, dichter en wetenschapper. Van Baaren was meer in goden dan in God geïnteresseerd en maakte de godsdienstwetenschap los van de theologie. Zijn grote belangstelling voor de iconografie van de «primitieve» godsdiensten leidde tot de oprichting van het Instituut voor Godsdiensthistorische Beelddocumentatie, tot de uitgave van de internationale reeks *Iconography of Religion* en tot de stichting van het Volkenkundig Museum Gerardus van der Leeuw.<sup>[2]</sup>

In 1977 werd Hans Kippenberg, geboren in 1939, uit Berlijn gehaald, die aanvankelijk Van Baaren als lector bijstond en hem vervolgens in 1980 na diens emeritaat opvolgde. Onder Kippenberg's leiding werd de aandacht voor de iconografie versterkt, hetgeen resulteerde in het jaarboek *Visible Religion* (1980-). Bovendien ontwikkelde hij in samenwerking met de groningse godsdienstfilosoof Huib Hubbeling (1925-1986) het onderzoeksprogramma *Religieuze Symbolen*,<sup>[3]</sup> waarin onze vakgroep Godsdienstwetenschap samenwerkt met letterkundigen en (godsdienst)filosofen.<sup>[4]</sup>

In het kader van het lopende project «Godsdienst en elite» van dit programma wil ik hier enkele beschouwingen wijden aan een verschijnsel dat nog niet de aandacht heeft verkregen die het verdient, namelijk: «profeten, zieners en de macht».

#### PROFETEN, ZIENERS EN DE MACHT

Tallose gemeenschappen kennen profeten of zieners, termen die ik in een ruime betekenis gebruik, als aanduiding voor diegenen die een goddelijke boodschap ontvangen of interpreteren en aan hun omgeving overbrengen.<sup>[5]</sup> Deze boodschappen hebben invloed op de samenleving en hebben dus ook rechtstreeks te maken met macht. Een aantal vragen dringt zich dien aangaande op en daarvan wil ik er hier drie in het bijzonder behandelen.

Ten eerste: in welke verhouding staan deze profeten tot de heersende politieke macht; opereren zij onafhankelijk of is er een nauwe band? Ten



tweede: is de invloed van profeten een constante of verandert deze met veranderingen in de politieke machtsstructuur? Ten slotte: blijft het medium hetzelfde door de tijd heen of verandert het met de ontwikkelingen in de cultuur?

Ik zal mij bij de uitwerking van deze vragen concentreren op Griekenland, Israël en Europa in de vroegmoderne tijd – een keuze die ik aan het eind van mijn rede hoop te motiveren.

## 1 – GRIEKENLAND

Als uitgangspunt neem ik het oudste griekse literaire werk, de *Ilias* van Homerus uit circa 800 v. Chr. In dit epos over de roemruchte trojaanse oorlog treden verscheidene zieners op.<sup>[6]</sup> Toen bijvoorbeeld de Grieken tijdens het beleg van Troje zich het hoofd braken wie hun de pest had gezonden, stelde Achilles voor om de raad in te winnen van een *mantis*, een ziener.<sup>[7]</sup> Zo iemand was bij dit soort expedities in die tijd onmisbaar: de Zeven tegen Thebe trokken op onder leiding van de ziener Amphiaraüs, Jason en de Argonauten voeren uit onder de ziener Mopsus, en Homerus verzon de figuur van de ziener Theoclymenus om Telemachus bij te staan bij zijn zoektocht naar zijn vader Odysseus.<sup>[8]</sup>

Na het voorstel van Achilles verscheen dan Calchas, de zoon van Thestor, op het toneel. Hij was «verreweg de beste der vogelwichelaars, die het heden, de toekomst en het verleden kent, en de schepen van de Grieken naar Troje loodste dankzij de mantische vaardigheid die Phoebus Apollo hem verschaft» (1.69-72). Elders in de *Ilias* blijkt dat Calchas ook op het slagveld actief was. Wanneer het slecht ging met de Grieken, nam de god Poseidon «de gestalte en onvermoeibare stem» van Calchas aan om de Grieken aan te vuren (13.45).<sup>[9]</sup> Calchas is zo het model van de archaïsche griekse ziener bij uitstek: man, vogelwichelaar, «problem solver», nauw verbonden met een god, en vooraanstaand krijger.<sup>[10]</sup> Voor we nader ingaan op de sociale status van de ziener zullen we eerst kort deze aspecten bekijken.

De homerische samenleving werd gedomineerd door mannelijke aristocraten, die zelfbeheersing hoog in het vaandel hadden staan. In deze maatschappij was geen plaats voor invloedrijke zieneressen, laat staan voor ekstatische vrouwen, zoals de uit de mythologie bekende Cassandra, de Sibille, de delphische Pythia of de priesteressen van het orakel van Dodona. Daarbij is het veelbetekenend dat de Sibille uit het klein-aziatische Erythrae kwam,<sup>[11]</sup> dat Delphi en Dodona aan de rand van de griekse cultuur lagen, en dat de profeterende Cassandra een relatief late, poëtische creatie is en geen weerspiegeling van een bestaand type zieneres.<sup>[12]</sup>

Ook al opereerden deze vrouwen in de geografische marge van Griekenland, toch waren zij geen marginale types, zoals zoveel ekstatische mediums



in de huidige Derde Wereld. Het orakel van Dodona was gewijd aan Zeus, de centrale god van de Grieken, en in de andere gevallen was het Apollo die de vrouwen inspireerde. Deze inspiratie werd, zoals in zoveel culturen, seksueel geïnterpreteerd, al was de god in dit opzicht niet eenkennig: ook mannelijke zieners waren het voorwerp van zijn onweerstaanbare attentie. De verbeelding van deze seksuele verhouding tussen god en zieneres nam soms bizarre vormen aan. Zo penetreerde Apollo, volgens de celibataire kerkvader Hieronymus, de Pythia wanneer deze met gespreide dijen boven haar drievoet zat te profeteren.<sup>[13]</sup>

De mannelijke zieners in Griekenland opereerden dus niet vanuit een ekstase, maar waren technische specialisten, kenners van de ingewanden van offerdieren en bovenal van de vlucht der vogels (de techniek der vogelwichelarij was ontleend aan het Nabije Oosten).<sup>[14]</sup> Dat betekent dat hun kennis in zekere mate ook door anderen verworven kon worden. De generaal Xenophon (*Anabasis* 5.6.29) schrijft dan ook dat zijn *mantis* hem niet kon bedriegen bij het offeren, daar hij zelf ook al de nodige ervaring had opgedaan op dit gebied. In zijn *Cyropaedie* (1.6.2) laat hij de vader van de oude Cyrus, de stichter van het perzisch wereldrijk, zijn zoon de kunst leren opdat deze later niet afhankelijk van waarzeggers zou zijn.

Uit de *Ilias* blijkt dat Calchas ook wordt gebruikt als «problem-solver». Dit komt mooi overeen met wat ons bekend is van de rol van zieners in afrikaanse samenlevingen. Die moeten immers vooral reeds van te voren genomen beslissingen sanctioneren en mensen adviseren bij het maken van een keuze. Daarbij krijgen de zieners overigens reeds de alternatieve oplossingen aangeboden en hoeven slechts zelden uitsluitend op hun eigen intuïtie en techniek te vertrouwen.<sup>[15]</sup>

Traditionele zieners zijn dus geen mensen die alleen de toekomst voorspellen, zoals zigeunervrouwen met een glazen bol. In zeker opzicht, en met alle slagen om de arm die zo'n vergelijking met zich meebrengt, lijkt hun rol op die van de man die door onze politici is ingehuurd om politieke alternatieven door te rekenen en de toekomst te «voorspellen», maar wiens adviezen in de prullebak verdwijnen zodra ze niet bevallen. Neerlands opperziener is in dit perspectief professor Gerrit Zalm van het Centraal Plan Bureau.

Juist vanwege hun technische activiteiten hadden de aristocratische griekse zieners behoefte aan legitimatie en daarom werd er sterke nadruk gelegd op het contact met een god, als uiteindelijke bron van hun boodschap. *Theiadzò* is het griekse woord voor profeteren, en *theopropos*, «hij die de goden doet verschijnen», is een synoniem voor *mantis*. Binnen het griekse pantheon is Apollo de god van orakels en zieners bij uitstek, zoals ook het geval van Calchas illustreert. Deze god scheidde het reine van het onreine



en de cultuur van de natuur, en bovendien scheidde hij het zekere van het onzekere in heden, verleden en toekomst.<sup>[16]</sup>

Ten slotte was de ziener ook een krijger. Dit verrast ons misschien, maar krijgerschap was een integraal onderdeel van de archaïsche, aristocratische status en werd dus ook gepraktiseerd door de zieners uit die klasse. Op archaïsche schildbanden zien we nog Amphiaraüs, wiens naam nauwelijks meer leesbaar is, in vol ornaat als krijger en Mopsus als atleet tijdens de lijkspele voor Jason's grootvader Pelias. Het beroep was echter niet zonder risico en de geschiedenis vermeldt verschillende zieners die, letterlijk, in het harnas zijn gestorven.

Toen in 480 v. Chr. bij Thermopylae het spartaanse leger onder leiding van koning Leonidas zich doodvocht tegen de Perzen, bleef op het slagveld ook de spartaanse ziener Megistias achter. Tijdens de atheense expeditie naar Egypte in het midden van de vijfde eeuw v. Chr. viel de ziener Telenikos, wiens naam in grote letters staat geschreven in een inscriptie met de namen van gevallen. En in een onlangs gepubliceerde lijst van burgers van Argos, die rond 400 v. Chr. sneuvelden, wordt als tweede, onmiddellijk na de «koning» (*probasileus*), de *mantis* genoemd.<sup>[17]</sup>

Terug nu naar de *Ilias*. Behalve de Griek Calchas noemt dit epos ook twee trojaanse zieners. Poulydamas was de enige die «de toekomst en het verleden zag, hij was een naaste vriend van Hector» (17.250-1); een ziener dus en tegelijkertijd wapenbroeder van de grote held der Trojanen, met wie hij de jonge strijders aanvoerde (12.196).<sup>[18]</sup> De tweede ziener is Helenus, een zoon van de trojaanse koning Priamus, «veruit de beste van de vogelwichelaars» (6.76) en in staat «een stem van de goden» (7.53) te horen. Net als Poulydamas en Calchas opereerde ook hij op het slagveld (13.576-600).

Ten slotte vinden we onder de trojaanse bondgenoten nog het duo «Chromis en de vogelwichelaar Ennomos» (2.858), dat de Mysiërs aanvoerde, en de oude Eurydamas, van wie Homerus opmerkt dat hij in zijn voorspellende dromen niet zag dat zijn zonen ten strijde zouden trekken en op het slagveld zouden vallen (5.149-51). Even ongelukkig was koning Merops van Percote, «die uitstak boven allen in de kennis van de mantiek» (2. 831). Ook zijn zonen zouden hun hulp aan Troje met de dood moeten bekopen.<sup>[19]</sup>

In de *Ilias* zijn de zieners dus zelf koning of van koninklijke bloede. In elk geval behoren ze tot de hoogste lagen van de samenleving. Ook elders in de griekse mythologie wordt dit beeld bevestigd. In de *Odyssee* vinden we profetieën van Nausithoüs, de koning van de Phaeaken (8.546-71, 13.172v) en het verhaal van Melampus, een jonge ziener – hij is nog niet getrouwd – die voor zijn broer Bias een bruid won, en bovendien een deel van een koninkrijk en daardoor zelf koning werd. De kern van dit verhaal



behoort tot de oudere lagen van de griekse mythologie, zoals mede blijkt uit het detail dat Melampus de taal der dieren kende.<sup>[20]</sup> Zijn achterkleinzoon was Amphiaraüs, die vanwege zijn kwaliteiten als ziener mee moest met de tocht van de Zeven tegen Thebe na het verraad van zijn vrouw Eriphyle. Een andere verre telg was de ziener Polyidos, wiens vader de veelbetekenende naam Koiranos («Vorst») droeg en die zelf koning te Argos zou zijn geweest.<sup>[21]</sup>

De mythologische overlevering kent ook nog andere voorbeelden van koning-zieners, zoals Anios van Delos (een zoon van Apollo), Mounichos (een koning der Molossiërs), Teneros (een thebaans koning die nog in de historische tijd orakels gaf) en Phineus, de blinde thracische koning wiens zienerkwaliteiten de Argonauten er toe dreven de Harpijen neer te schieten die zijn eten dagelijks bevuilden.<sup>[22]</sup>

Evolutionistische denkers zagen in deze voorbeelden vooral reminiscenties aan de «divine king», een notie die in het begin van deze eeuw grote populariteit verwierf door Frazer's *The golden bough*.<sup>[23]</sup> Maar die visie is niet meer bevredigend. De griekse mythologie is geen directe reflectie van een vergane werkelijkheid en bij interpretaties kan men niet behoedzaam genoeg zijn. Als we nog eens nauwkeurig naar onze koning-zieners kijken, blijkt dat ze bijna allemaal of uit late bronnen komen (Mounichos, Anios) of koningen zijn van sprookjesachtige volkeren, zoals de Phaeaken, of van niet-griekse gebieden, zoals Mysië, Thracië en Molossië. Bovendien is het koningschap van de homerische Melampus bijna zeker het verzonnen produkt van zijn historische nakomelingen, de Melampodiden, Griekenland's meest vooraanstaande zienergeslacht.<sup>[24]</sup>

Waren deze voorbeelden dan misschien pogingen van dichters, de voornaamste producenten van de griekse mythologie, om het «symbolisch kapitaal» van hun patroon, de koning, te vergroten?<sup>[25]</sup> De verhalen over koning-zieners zouden immers goed passen in het streven van de homerische koning naar de monopolisering van het «middelaarschap» tussen goden en mensen. Want juist wat betreft effectieve macht schoot deze koning duidelijk te kort: hij was eerder een *primus inter pares* dan een souverain vorst. Nu waren de koningen al ten minste sinds de Myceense Tijd (circa 1550-1200 v. Chr.) de offeraars bij uitstek, ook al moesten zij later deze bevoegdheid delen met herauten, aristocraten en professionele priesters. Bovendien hadden ze met succes het geloof gepropageerd dat hun dromen een bijzondere betekenis hadden.<sup>[26]</sup>

Het zienerschap zou zo een welkome aanvulling van hun «religieuze kapitaal» zijn, waarvan zij het waarschijnlijk toch in eerste instantie moesten hebben. Want de indo-europese koning was immers oorspronkelijk bovenal een religieuze autoriteit en deze traditie had zich ook gehandhaafd in Griekenland, ook al had het griekse woord voor koning, *basileus*, niets gemeen met de stam \**reg* van het oorspronkelijke indo-europese woord voor koning.



Die stam vinden we nog wel in het latijnse *rex*, het indische *Maharaja* («grote koning») en de namen van de beroemde gallische tegenstanders van Caesar, *Vercingetorix* en *Asterix*.<sup>[27]</sup>

Wat betreft griekse zieners en profeten in de historische tijd (vanaf de achtste eeuw v. Chr.) zullen we de twee machtigste griekse staten, Sparta en Athene, bekijken. Sparta was de enige griekse staat die het koningschap niet afschafte in de loop van de Archaïsche Periode (ca. 800-500 v. Chr.). De spartaanse koningen waren altijd twee in getal (zie noot 18). Ze hadden het recht de Pythioi te benoemen, de beampten die het orakel te Delphi mochten consulteren maar ook tentgenoten van de koningen waren – opnieuw een bewijs van de nauwe band tussen koning en zienerschap. Weliswaar werden de beslissingen over het consulteren van het orakel waarschijnlijk in het openbaar genomen, maar de Pythioi zullen de delphische Pythia, waar nodig, gesouffleerd hebben. Bovendien bewaarden de koningen de orakels die ze ontvangen hadden in een archief met het oog op toekomstige gelegenheden. Dat stelde hen in staat als het nodig mocht zijn een vals orakel te produceren.<sup>[28]</sup>

Nu moesten sinds het begin van de Archaïsche Tijd de spartaanse koningen hun macht delen met de ephoren en het is interessant te zien dat dit college van de hoogste magistraten zich ook een toegang tot de goden had gecreëerd. De ephoren raadpleegden namelijk een orakel in het bij Sparta gelegen plaatsje *Thalamae*.<sup>[29]</sup> Bovendien lag in hun ambtsgebouw ook het graf van de kretenzer Epimenides, een van de archaïsche wonderdoeners, die juist in Sparta als orakelgever werd vereerd. De uitdrukking «de huid van Epimenides», die volgens een spreekwoordencollectie te maken heeft met Sparta, doet vermoeden dat de ephoren de beschikking hadden over een aan Epimenides toegeschreven lederen orakelrol, *diphtherai*, zoals die ook elders in Griekenland werd gebruikt. Gezien de concurrentie die in Sparta bestond tussen koning en ephoren is het waarschijnlijk dat de ephoren deze mogelijkheid om de wil der goden te raadplegen geschapen hadden om ook op dit punt niet van de koningen afhankelijk te zijn.<sup>[30]</sup>

Hoe lag het in Athene, Sparta's grote tegenspeler? Hier was in 682 v. Chr. het koningschap definitief afgeschaft en vervangen door een college van magistraten uit de hoogste adel, de archonten. In de zesde eeuw v. Chr. werd dit college opzij gezet door de tiran Pisistratus. Van hem weten we met betrekking tot de zienerij alleen dat hij volgens late bronnen de bijnaam «Bakis», oorspronkelijk de naam van een archaïsche ziener, had gekregen.<sup>[31]</sup> Het is wel bekend dat ten tijde van zijn zoons en opvolgers een officiële collectie orakelspreuken werd bewaard in een tempel op de Acropolis, het religieuze en strategische centrum van Athene.

Van Pisistratus' zoons was Hippias een zeer bekwaam uitlegger van ora-



kels en verbande Hipparchus de man die officieel de orakelspreuken moest verzamelen, Onomacritus, toen deze op heterdaad bij een vervalsing was betrapt. Bovendien bouwde Pisistratus' gelijknamige kleinzoon rond 520 v. Chr. een altaar voor Apollo Pythios, dat wil zeggen de Apollo van Delphi, waarvan de originele inscriptie bewaard is gebleven. Het lijkt dus geen twijfel dat de tirannen zeer hun best hebben gedaan om de toegang tot de orakels te monopoliseren.<sup>[32]</sup>

Hoewel de spartaanse koning Cleomenes na de verdrijving van de Pisistratiden in 510 v. Chr. de orakels vanuit Athene mee naar huis nam, horen we ook gedurende de atheense democratie van de vijfde eeuw v. Chr. over orakels in staatsarchieven.<sup>[33]</sup> Maar in tegenstelling tot de tijd van de tirannie was de toegang tot het sacrale nu niet langer het monopolie van de aristocratie. Niet alleen schiep de prille democratie een aantal nieuwe priesterschappen, maar ook circuleerden schriftelijke orakels en maakten grote politici, zoals Cimon en Alcibiades, gebruik van eigen zieners – de laatste zelfs van verschillende tegelijk.<sup>[34]</sup> De zakelijk ingestelde Nicias had volgens Plutarchus (*Nicias* 4.2) zelfs een ziener die vooral zijn aandacht richtte op de zilvermijnen in Laurium, een soort investeringsadviseur dus.

Het interessantste geval is echter de ziener Lampon. Uit talrijke epigrafische en literaire bronnen weten we dat hij een van de meest vooraanstaande politici van het vijfde-eeuwse Athene was. Hij hielp niet alleen mee de pan-helleense kolonie Thurii te stichten maar trad ook op als eerste ondertekenaar bij de vrede van Nicias in 421 v. Chr. Het lijkt veelbetekend dat juist van deze meest vooraanstaande ziener van zijn tijd wordt gezegd dat hij nauwe betrekkingen onderhield met Pericles, de leidende staatsman tijdens Athene's bloei. Deze samenwerking moet hebben geleid tot een machtig tandem in de atheense politiek.<sup>[35]</sup>

Toch was de democratie geen gunstige voedingsbodem voor orakels en zieners. Na de Perzische Oorlogen in het begin van de vijfde eeuw v. Chr. consulteerde Athene nauwelijks nog orakels over interne politieke problemen.<sup>[36]</sup> Komedie en tragedie dreven nu regelmatig de spot met zieners of oefenden kritiek uit op hun hebzucht en corrupte aard. Catastrofaal voor de zienerij werd echter de grote expeditie naar Sicilië van 413 v. Chr., waarbij het atheense leger in de pan werd gehakt. Dit avontuur was blijkbaar enthousiast begroet geweest door allerlei privé-orakelgevers. De desillusie die op de verpletterende nederlaag volgde was de genadeslag voor de publieke rol van de zieners.

Het is veelbetekenend in dit verband dat de historicus Thucydides in het gedeelte van zijn werk dat de periode na 416 v. Chr. beslaat aan orakels geen serieuze belangstelling meer schenkt en dat Aristophanes in zijn komedies na 413 v. Chr. geen kritiek meer uitoefent op zieners: blijkbaar waren ze als doelwit van spot niet langer interessant.<sup>[37]</sup>



In de vierde eeuw v. Chr. wordt het raadplegen van zieners of orakels zelfs niet meer vermeld in de vele politieke redevoeringen die uit deze tijd zijn bewaard.<sup>[38]</sup> In de privé-sfeer opereerden nog buiksprekende mediums, de *engastrimythoi*. Dit waren vrouwen (maar ook mannen) die geacht werden van een geest bezeten te zijn en die veel later nog door de apostel Paulus in Filippi in actie werden gezien (*Handelingen* 16).<sup>[39]</sup> Maar het maatschappelijk aanzien van deze privé-zieners was laag: in het publieke domein hadden deze vroegere bronnen van autoriteit al hun respectabiliteit verloren. Plato (*Republiek* 364B) noemt de *mantis* zelfs in één adem met de verachtelijke bedelpriesters.

Alleen het conservatieve Macedonië liep niet mee in de culturele pas. Koning Philippus II en zijn zoon Alexander de Grote maakten nog volop gebruik van zieners voor militaire doeleinden. Beide koningen lieten zich vooral adviseren door Aristandros, die afkomstig was uit het karische Telmessos. Deze stad, waarvan de ruïnes nu nog te zien zijn in het zuid-oosten van het huidige Turkije, stond bekend om zijn zieners en het is typerend voor het vak dat een van hen zelfs naar het verre Macedonië was getrokken. Zo'n mobiliteit was bepaald niet ongewoon onder zieners. Ook de naam van de al eerder genoemde Mopsus<sup>[8]</sup> is als Mukšuš opgedoken in hittitische en cilicische inscripties en ook hij moet dus oorspronkelijk uit Anatolië zijn gekomen. Aristandros was echter de laatste geziene ziener. Alexander's opvolgers, de Diadochen, hadden zulke helpers niet meer nodig.<sup>[40]</sup>

Dit proces waarbij in Griekenland de zieners en orakels uit het publieke domein verdwenen hing dus nauw samen met de ontwikkeling van de democratie. In de Archaïsche Tijd fungeerden orakels en zieners in problematische situaties als hulpmiddel om bepaalde keuzen te maken, de beslissing uit te stellen of de verantwoordelijkheid naar anderen te schuiven. Tijdens de democratie had men daarvoor geen orakels meer nodig. De invloed van zieners moest onder dezelfde ontwikkeling lijden, al was hun traditionele band met de aristocratie een vertragende factor in dit proces. Uiteindelijk konden ook zij niet ontsnappen aan het toenemend zelfbewustzijn van de Atheners, de professionalisering van het leger en het groeiend inzicht in het gedrag van mensen en dieren dat vroeger onverklaarbare gebeurtenissen nu als «natuurlijk» beschouwde. De man die in vroeger tijd bij het krassen van een uil meende dat het ging om een boodschap van de goden was geacht als godvrezend, in de vierde eeuw v. Chr. zou hij slechts worden beschouwd als bijgelovig.<sup>[41]</sup>

## 2 – ISRAËL

De verhouding van zieners en de macht in Israël heeft relatief weinig aandacht gekregen, hoewel de literatuur over Israël's profeten immens is.<sup>[42]</sup> Mijn keuze voor Israël als tweede aandachtsgebied is niet toevallig. Niet



alleen is onze cultuur diepgaand beïnvloed door de griekse en joodse traditie, maar het wordt ook steeds duidelijker dat in religieus opzicht Griekenland voortdurend impulsen heeft ontvangen uit het syrisch-palestijnse gebied: brandofferaltaren, tempels, goden en godenbeelden, wijzen van reiniging, orakels, ekstatische waarzeggerij – de lijst groeit nog steeds.<sup>[43]</sup>

Als we in Israël op zoek gaan naar figuren die met de *mantis* vergelijkbaar zijn, komen we al snel terecht bij de *nabi*.<sup>[44]</sup> Dat woord wordt doorgaans met «profeet» vertaald, hoewel er als aanduiding voor een profeet ook andere, oudere termen als *ro'eh* («ziener») en *hozeh* («visionair») bestonden; in 1 *Samuël* (9.9) wordt expliciet gezegd: «want de profeet (*nabi*) van tegenwoordig werd vroeger ziener (*ro'eh*) genoemd».<sup>[45]</sup> Het is echter goed te beseffen dat het woord «profeet» een griekse term is die de joden kozen toen ze de Thora in het Grieks vertaalden. In de griekse wereld was de *prophetes* de woordvoerder van een god. Hij zette de ondoorgrondelijke klanken van een zieneres, zoals bijvoorbeeld de delphische Pythia, om in verstaanbare, zij het niet altijd even duidelijke, verzen. Als zodanig kon hij ook een *mantis* zijn, maar de twee functies hoefden niet samen te vallen.<sup>[46]</sup>

De joodse vertaling is dus een keuze binnen het betekenisspectrum van *nabi*. Deze keuze was vooral geïnspireerd door het optreden van de latere profeten, maar geeft daardoor een onvolledige indruk van de bredere betekenis van het woord. Al zijn de *nabi* en de griekse *mantis* dus niet identiek, hun «family resemblance», om een term van Wittgenstein te lenen,<sup>[47]</sup> is voldoende aanleiding om ze te vergelijken, te meer daar in het Nabije Oosten deductieve en geïnspireerde mantiek nauw bij elkaar lagen.<sup>[48]</sup>

Net als bij Griekenland, zou ik ook nu inzake Israël graag bij de oudste toegankelijke geschiedenis willen beginnen. Maar wie zich als relatieve buitenstaander met de godsdienst van het oude Israël bezighoudt, merkt al spoedig dat hij in een moeras is terechtgekomen, waaruit zelfs de Baron Von Münchhausen zichzelf niet omhoog zou kunnen trekken. De historische boeken *Deuteronomium* tot en met II *Koningen* hebben namelijk pas na de Babylonische Ballingschap hun definitieve vorm gekregen.<sup>[49]</sup> Hierdoor is de historiciteit van allerlei vroege gebeurtenissen en personen uiterst omstreden.<sup>[50]</sup>

Bovendien wordt onze kennis van de voorgeschiedenis van de israëlitische profetie nog voortdurend verrijkt door nieuwe archeologische vondsten. Zo zijn nog tijdens recente opgravingen (1974-1976) in het noord-syrische Ebla kleitabletten uit het midden van het derde millennium v. Chr. aan het licht gekomen met een aan *nabi* verwante term.<sup>[51]</sup> Eerdere archeologische vondsten hadden al laten zien dat met die in Israël vergelijkbare verschijnselen bestonden in Mari,<sup>[52]</sup> bij de Hittiten en de Assyriërs.<sup>[53]</sup> Daarom is elke definitieve uitspraak over de voorgeschiedenis van de israëlitische profetie op dit moment nog prematuur.<sup>[54]</sup>



Aan de andere kant kunnen we wel met een van de grote Amerikaanse oudtestamentici van deze tijd, Frank M. Cross, zeggen dat de profetie in haar klassieke vorm opkomt en ondergaat met het israëlitische koningschap. Weliswaar heerst onder oudtestamentici de nodige scepsis over de mogelijkheid nog betrouwbare gegevens over de vroegste periode van de profetie te achterhalen. Maar het koningschap ontstond pas rond 1000 v. Chr. en is dus een relatieve laatkomer in de geschiedenis van Israël. Daarom zullen leidende kringen juist van deze diepingrijpende overgang allerlei anekdotes hebben bewaard. Bovendien weet ook de Griekse overlevering nog het nodige te verhalen over de afschaffing van het koningschap.

Daarnaast wordt in 1 *Koningen* 14 melding gemaakt van de historische geschriften *Het boek der kronieken der koningen van Israël* en *Het boek der kronieken der koningen van Juda*. Deze werken zijn weliswaar verloren gegaan en zullen ongetwijfeld gekleurd zijn geweest ten gunste van de winnaars, zoals David en zijn dynastie, maar kunnen toch oude overleveringen hebben bewaard. Het lijkt dus niet onredelijk om de grote lijnen van de overgangperiode van het koningsloze tijdperk naar de periode van de monarchie, zoals geschetst in het Oude Testament, als historisch betrouwbaar te beschouwen.<sup>[55]</sup>

Wie zich heden ten dage interesseert voor de verhouding tussen profeten en de macht in het oude Israël wordt nog altijd getroffen door de studie over het antieke jodendom van de grote Duitse socioloog Max Weber, *Das antike Judentum*.<sup>[56]</sup> Het is uiterst zelden dat men bij oudtestamentici een beschouwing leest, die de profeten zo precies probeert te plaatsen in een specifieke sociale werkelijkheid en tegelijkertijd rekening houdt met belangrijke historische processen zoals staatsvorming en de verbreiding van het schrift. Bovendien wordt men voortdurend weldadig getroffen door een blik die gescherpt was niet alleen door studie van de Grieks-Romeinse oudheid, maar ook door die van de westerse geschiedenis, India, China en de contemporaine etnologie. Zo postuleerde Weber al het bestaan van initiatie en een *Männerhaus* bij de Benjaminiten, terwijl het belang van antropologische concepten pas onlangs door de oudtestamentici weer met nadruk aan de orde werd gesteld.<sup>[57]</sup>

Het belang van Weber's studie wil niet zeggen dat al zijn visies nog steeds te handhaven zijn. Het is evident dat hij de vroegste sociale structuren in Israël vaak veel te precies wil aangeven. Als de boeken 1 en 2 *Samuël* inderdaad pas laat hun definitieve vorm hebben gekregen, kunnen deze nauwelijks betrouwbare en gedetailleerde informatie bevatten over alle sociale verhoudingen in de tijd die zij beschrijven. De moeilijkheden die rijzen bij het reconstrueren van de homerische samenleving zijn hier een waarschuwend voorbeeld.<sup>[58]</sup> Bovendien gebruikte Weber te veel modellen die waren ontleend aan de Grieks-Romeinse Oudheid, zowel door toedoen van



zijn eigen, vooral romeinse studies, als door de invloed van zijn tijdgenoot, de grote oudhistoricus Eduard Meyer (1855-1930).<sup>[59]</sup>

We kunnen dus niet anders dan heel voorzichtig omgaan met de berichten over de geschiedenis van Israël voor de koningstijd. Desondanks geven de verhalen over de periode die onmiddellijk aan deze tijd voorafging, ons toch een bepaalde indruk van de plaats van het zienerschap. Opvallend daarbij is de ontwikkeling van Samuël, de laatste richter, via Saul, de eerste koning, naar David, de stichter van het verenigd koninkrijk Israël.

Van dit drietal bekleedde Samuël in veel opzichten nog een positie zoals we die in de vroege griekse traditie zijn tegengekomen en waarvan ook in het huidige Afrika nog parallellen te vinden zijn. Hij was een ziener en werd door Saul geraadpleegd toen die zijn muilezels kwijt was. Bovendien ontving hij op een ons onbekende wijze openbaringen regelrecht van Jahweh. Daarnaast was Samuël onmisbaar bij het offeren, vervulde hij de functie van richter en trad hij op als aanvoerder in de strijd (1 *Samuël* 7-9). Met andere woorden, we zien hier nog een betrekkelijk ongedifferentieerde taakvervulling, waarbij het zienerschap onderdeel was van een veel bredere positie in de samenleving.<sup>[60]</sup>

De situatie ligt al anders bij Saul, Israël's eerste koning en in zekere zin de «opvolger» van Samuël. Bij Saul stond het militaire element duidelijk op de voorgrond en dat zal waarschijnlijk ook de basis voor zijn koningschap zijn geweest. Daarnaast was hij offeraar, al leidde dit tot een breuk met Samuël (1 *Samuël* 13). En ten slotte was Saul ook profeet. Tweemaal wordt van hem gemeld dat hij in ekstase geraakte, doordat hij in contact kwam met een groep profeten.

De eerste keer vond plaats meteen na zijn zalving tot koning, toen Saul op weg naar huis stuitte op een groep profeten. Die verkeerden in een staat van geestvervoering, waarbij zij zichzelf begeleidden met muziek van harpen, tamboerijnen, fluiten en citers. Zoals Samuël hem had voorspeld, sloot Saul zich bij deze groep aan en geraakte ook in een ekstase, die duidelijk werd opgeroepen door de opwindende muziek – zoals dat nog steeds overal ter wereld gebeurt. Deze geestvervoering onderstreepte evenwel de legitimatie van zijn uitverkiezing, want Saul werd aangegrepen door de geest van Jahweh, de centrale god van Israël. Hieruit blijkt hoe dicht Saul bij de profeten stond, ook al horen we niet van specifieke orakels of voorspellingen (1 *Samuël* 10).<sup>[61]</sup>

Over de tweede ekstase van Saul wordt verteld dat hij meedeed met een groep profeten onder leiding van Samuël, zijn kleren uittrok en een hele dag en nacht naakt terneer lag (1 *Samuël* 19). Dit bericht is belangwekkend, omdat het laat zien dat de israëlitische profeten een bepaalde techniek



beoefenden om in ekstase te geraken. Ook van sjamanen en hellenistische mediums wordt verteld dat ze zich van hun kleding ontdeden om tot volledige geestvervoering te komen.

Bovendien was de ekstase van Saul blijkbaar zo intensief dat hij lange tijd volstrekt uitgeteld was. Het is daarom begrijpelijk dat de betere kringen zich op dat moment bezorgd afvroegen: «Is Saul ook onder de profeten?». Ook wij zouden verrast opkijken als we koningin Beatrix opeens luidkeels «Halleluja» en «Amen» zouden horen roepen bij een dienst van een Pinkstergemeente. Een heer of dame van stand doet zo iets niet – niet nu en niet in het oude Israël.<sup>[62]</sup>

De ontwikkeling van de status van het profetenambt na Samuël en Saul wordt mooi geïllustreerd door de greep naar de macht van David's zoon Adonia. Hoewel David al op sterven lag, was hij nog niet helemaal aftands en kon nog overleg plegen met zijn getrouwen, van wie met name worden genoemd de priester Zadok, de chef van de lijfwacht Benaja, en de profeet Nathan (1 *Koningen* 1). Wat bij Saul nog min of meer in één hand lag, was nu verdeeld over David en zijn naaste medewerkers, die echter alle drie onder hem stonden. Blijkbaar ging de opbouw van David's verenigd koninkrijk hand in hand met een differentiatie van ambten en bevoegdheden.

Maar al stond Nathan als profeet onder David, toch had zijn ambt nog zoveel aanzien behouden dat hij in staat was David de les te lezen na diens verhouding met Bathseba en de moord op haar echtgenoot Uria (2 *Samuël* 12). En bij de hofintriges rond de opvolging van David door Salomo (1 *Koningen* 1) fungeerde Nathan duidelijk als «kingmaker», hetgeen laat zien dat de profeet ook een invloedrijke politieke rol kon spelen en, net als de *mantis*, waar nodig als adviseur optrad. Behalve van Nathan horen we overigens ook nog van een andere profeet, Gad, die specifiek «David's ziener» wordt genoemd (2 *Samuël* 24, 11). Maar over hem was zo weinig bekend dat aan het begin van onze jaartelling een boek met profetieën op zijn naam werd gesteld, dat pas in de achttiende eeuw bij de joden van, merkwaardig genoeg, Cochin in India werd ontdekt.<sup>[63]</sup>

Na de troonsbestijging van Salomo horen we niet meer van vooraanstaande hofprofeten en op kritieke momenten verscheen God direct in een droom aan Salomo (1 *Koningen* 3, 9), niet via een profeet. De absolute vorst Salomo had zo'n tussenkomst niet meer nodig en kon volstaan met een «privé hotline» naar boven. Dat wil niet zeggen dat de profeten nu meteen definitief genoeg moesten nemen met een figurantenrol op het politieke toneel. Van Salomo's opvolgers in het nu gedeelde rijk werd de rebel Jerobeam nog aangewezen door de profeet Ahia, terwijl zijn zoon Rehabeam pas berustte in de scheiding van het rijk na advies van de profeet Semaja.<sup>[64]</sup>

Uit de negende eeuw v. Chr. zijn ons nog de namen bekend van twee



profeten die sterk tot de verbeelding moeten hebben gesproken: Elia en Elisa. Beide mannen verkeerden weliswaar niet aan het hof, maar hadden regelmatig contact met de koning, kondigden de regering van toekomstige heersers aan en de dood van regerende vorsten. Beide mannen voorspelden onheilspellende gebeurtenissen zoals droogte en hongersnood. Beide mannen, ten slotte, traden op als wonderdoeners.

Zo liet Elia het kruikje met olie van de weduwe van Sarfath onophoudelijk stromen en wekte hij haar gestorven zoon tot leven, terwijl Elisa slecht water drinkbaar maakte, de dood uit de pot haalde en in Bethel tweeënveertig kleine knapen die de spot dreven met zijn kaalheid liet verscheuren door twee berinnen. Dat laatste was ongetwijfeld een overreactie – waarvoor men toch met het klimmen der jaren en het verliezen der eigen haren meer begrip krijgt.<sup>[65]</sup>

De roep van de profeet Elisa was blijkbaar zo groot dat hij zelfs in kringen van het syrische hof verkeerde. Dit verblijf is misschien een legendarische anekdote, zoals zoveel verhalen van deze profeten de toets van de historische kritiek evident niet kunnen doorstaan. De mobiliteit van de ziener is echter niet op voorhand ongeloofwaardig.

Een ander goed voorbeeld uit het Oude Testament van mobiliteit is Bileam, de ziener die op zijn sprekende ezel ontboden werd door de moabitische koning Balak. Hoewel hij het volk Israël moest vervloeken, sprak hij tegen de wil van zijn opdrachtgever een zegen uit (*Numeri* 21-2, 31). Op het eerste gezicht typisch een legende, maar daarom is het ook des te sensationeler dat in 1969 nederlandse archeologen in het Over-Jordaanse een niet-hebreeuwse inscriptie uit ongeveer 780 v. Chr. aan het licht brachten, die aldus begint: «Dit is het boek van Bileam, zoon van Beor, een ziener van de goden.» De overleveringen omtrent de mobiliteit van Elisa en Bileam zijn een aanwijzing voor een aspect van het zienerdom, dat we ook al in Anatolië zijn tegengekomen.<sup>[66]</sup>

Het onzekere karakter van de overlevering maakt dat we Elia en Elisa slechts zien als door een donkere spiegel. Wel weten we dat Elia van voorname afkomst was, net als Elisa,<sup>[67]</sup> maar beide mannen hadden zich gedissocieerd van hun maatschappelijke status. Geen van beiden lijkt getrouwd geweest te zijn, beiden hadden macht over dieren, Elia droeg geen gewoon kleed, maar een haren mantel, die later overging op Elisa.

Door hun gemarginaliseerde status en uiterlijk konden deze profeten meer invloed uitoefenen dan als gewone aristocraten die onderhevig waren aan de normale beperkingen van het sociale verkeer. Daardoor konden ze ook de vorsten aanspreken zonder bedreigend te worden. Hun wonderverhalen zijn de testimonia van hun macht, zoals deze werd waargenomen en geïnterpreteerd door hun volgelingen en de lokale bevolking. Maar ze tonen ons ook de preoccupatie van hun tijd: oorlog, voedsel, drinkbaar water, ongeneeslijke ziekten. In meer dan één opzicht zijn deze profeten vergelijk



baar met de invloedrijke «holy men» van de Late Oudheid, die zo meeslepend zijn bestudeerd door Peter Brown.<sup>[68]</sup>

Dezelfde marginalisering die we bij Elia en Elisa aantreffen, vinden we ook bij de schriftprofeten. Zij leefden in een tijd die werd overschaduwd door het morgen van Assur en Babylon. Hosea huwde een hoer (1.2), Jesaja liep een jaar naakt rond (20.2), Jeremia bleef ongetrouwd (16.2). Maar ook deze profeten hadden politieke invloed, al werden ze misschien vooral geraadpleegd als de nood het hoogst was, zoals Jesaja overkwam tijdens Jeruzalem's beleg door de Assyriër Sanherib (*Jesaja* 37).

Hoogst instructief is ook het verslag van een debat dat zich afspeelde voor het front van de priesters en het volk tussen Jeremia, die onderwerping aan Babel adviseerde, en de profeet Hananja, die zich daartegen verzette (*Jeremia* 28). Het publieke karakter van het debat geeft aan dat de status van deze profeten groot moet zijn geweest. Door uit naam van God te spreken, speelden zij via de band, maar de politieke pointe van hun profetie is overduidelijk. Het is dan ook niet verwonderlijk dat de judese koning Jojakim (608-595 v. Chr.) de lastige profeet Uria liet terechtstellen en begraven op het kerkhof van de gewone man – een duidelijke indicatie van de hoge status van de profeten (*Jeremia* 26.23).

In de benauwde staatkundige situatie van de laatste anderhalve eeuw van Juda's zelfstandigheid moet de politieke invloed van de profeten aanzienlijk zijn geweest. Het is daarom curieus dat volgens Max Weber deze profeten «nicht primär an politischen Interessen orientiert» waren. Op dit punt was Weber's beeld van de profeten nog te sterk beïnvloed door de romantische visie op de profeten als religieuze individualisten, zoals dat gepropageerd was door Julius Wellhausen (1844-1918), de grootste duitse oudtestamenticus van de negentiende eeuw.<sup>[69]</sup>

Toch zijn we duidelijk in een andere sfeer terecht gekomen dan bij Elia en Elisa. Om te beginnen speelde het schrift nu een belangrijke rol: Jesaja schreef op een tablet (8.1), Jeremia moest het woord van God in een boek schrijven (30.2) en Habakuk het gericht over de Chaldeeën via borden publiek maken (2.2), Zacharia zag een boekrol vliegen (5.1), en Ezechiël moest zelfs van God een boekrol opeten (2.9). Deze nieuwe nadruk op het schrift komt overeen met het resultaat van zeer recent archeologisch onderzoek, dat door de analyse van de aantallen nederzettingen, publieke werken en de verspreiding van luxe goederen overtuigend heeft aangetoond dat Juda in de achtste eeuw v. Chr. een enorme «Verstaatlichung» onderging met de bijbehorende sterke verbreiding van het schrift.

Deze ontwikkeling zal mede de oorzaak geweest zijn van het verdwijnen van wonderen en van de nadruk op trance en bezetenheid bij de profeten. In het perspectief van Norbert Elias' klassieke studie *Über den Prozess der Zivilisation* (1939) mogen we aannemen dat dit soort uitingsvormen min-



der paste in de ongetwijfeld meer geciviliseerde sfeer van het verstedelijkte Jeruzalem. Dit langzamerhand verdwijnen van elementen die vroeger zo karakteristiek voor profeten waren, moet de behoefte aan een nieuwe legitiematie hebben doen opkomen. Daarom vinden we bij de schriftprofeten ook zo'n grote nadruk op hun roeping door Jahweh.<sup>[70]</sup>

De precieze positie van de profeten na de val van Jeruzalem in 586 v. Chr. is moeilijk te traceren, maar hun politieke rol in de ballingschap en daarna kan slechts zeer beperkt zijn geweest. Jeremia (29) vertelt dat twee «valse profeten», ongetwijfeld politieke tegenstanders, door de koning van Babel levend op het vuur geroosterd waren. Voor politiek optreden van profeten was onder de babylonische en perzische koningen blijkbaar geen plaats.

Ook omtrent de periode tussen Ezra en Nehemia enerzijds, en de Maccabeeën anderzijds, zijn gegevens uiterst spaarzaam. Het lijkt er evenwel op dat in het tijdperk na de ballingschap het leven in Israël niet alleen sterk werd afgegrensd ten opzichte van de buitenwereld, maar dat ook de interne verhoudingen werden geritualiseerd door sterk de nadruk te leggen op leven volgens de Wet. Een interessante maar verwaarloosde bevestiging van de verstrakking van het leven in Israël vinden we in de eerste griekse beschrijving van Israël. De tekst stamt van rond 300 v. Chr. en is geschreven door de Griek Hecataeus van Abdera, een diplomaat van Ptolemaeus I. Hij vergelijkt Israël's opvoeding impliciet, maar onmiskenbaar, zoals Arnaldo Momigliano treffend vaststelt, met het spartaanse regime dat hij uit eigen ervaring kende.<sup>[71]</sup>

Nu heeft de engelse antropologe Mary Douglas verschillende malen de aandacht gevestigd op de nauwe relatie tussen de sociale grenzen die een gemeenschap trekt en haar houding ten opzichte van het menselijk lichaam. Dit spoor volgend kunnen we vaststellen dat in het sociale en politieke centrum van Israël na de ballingschap geen plaats meer was voor ekstatische profetieën of schokkende roepingsvisioenen. Het is daarom nauwelijks verrassend dat de laatste profeet die in de canon is opgenomen, Daniël, zijn goddelijke inspiratie slechts via dromen verkreeg.<sup>[72]</sup>

Deze politieke en sociale ontwikkelingen zullen er toe bijgedragen hebben dat de profeten zich op den duur steeds meer aansloten bij de priesters, de groep binnen de elite die het meest aan hen verwant was en die het vacuüm van het leiderschap na de val van de monarchie opvulde. Deze opstelling blijkt ook uit de grote nadruk op het herstel van de tempelcultus en op de correcte wijze van offeren bij de laatste profeten Haggai, Zacharia en Maleachi, alsmede uit het weer raadplegen van de Urim en Tummim door de priesters.

De nauwe samenwerking tussen profeten en priesters moet langzamerhand tot een fusie hebben geleid, want als in het tijdperk van de Macca-



beeën onze bronnen weer ruimer vloeien, blijkt de hogepriester profetische gaven te hebben. Een van de grootste der Maccabeeën, Johannes Hyrcanus, was wereldlijk machthebber, hogepriester en profeet tegelijk. Zijn profetie was echter niet meer «charismatisch» maar alleen «routineus». Daarmee was voor korte tijd de differentiatie, die na Samuel begon, weer opgeheven, ook al was de profetie in de loop der eeuwen bijna onherkenbaar van karakter veranderd.<sup>[73]</sup>

### 3 – HET VROEGMODERNE EUROPA

De wortels van het vroegmoderne Europa liggen stevig verankerd in de Middeleeuwen, een periode waarin profeten en profetieën welig tierden.<sup>[74]</sup> De belangrijkste elementen in het middeleeuws profetisch arsenaal werden ontleend aan de Bijbel, de Klassieke Oudheid, het Byzantijnse Rijk en de eigen tijd. De Bijbel verschaftte natuurlijk belangrijk materiaal met het zevende hoofdstuk van het boek *Daniël* over de droom van de vier wereldrijken en met het zesde hoofdstuk van de *Openbaring van Johannes* waar het Boek van de Zeven Zegelen wordt geopend.

De Klassieke Oudheid en het Byzantijnse Rijk lieten zich echter ook niet onbetuigd en oefenden lang invloed uit door de apocalyptische profetieën van de syrische Pseudo-Methodius over de komst van een messiaanse keizer en door de voorspellingen van de byzantijnse keizer Leo de Wijze (886-912).<sup>[75]</sup> Maar het invloedrijkst waren misschien wel de sibillijnse orakels, die hun naam ontleenden aan de Sibille, de profetes die zoals we in het betoog over Griekenland al zagen oorspronkelijk uit Erythrae kwam. Onder haar naam begon in de loop van de late oudheid een collectie heidense, joodse en christelijke orakels te circuleren, die in de Middeleeuwen en lang daarna enorme populariteit genoot. Dat kwam niet in de laatste plaats omdat deze *Oracula Sibyllina* werden geacht de originele voorspellingen van het orakel van Delphi te bevatten.<sup>[76]</sup>

Ten slotte leverden de Middeleeuwen ook een eigen bijdrage. De in de eerste helft van de twaalfde eeuw levende Geoffrey of Monmouth populariseerde de profetieën van de legendarische tovenaars Merlijn.<sup>[77]</sup> Daarnaast zorgden zijn multi-interpretabele geschriften voor de onweerstaanbare opkomst van de calabrische abt Joachim van Fiore (circa 1130-1202), de beroemdste profeet van de Middeleeuwen, al wilde deze zelf geen profeet worden genoemd. Zijn faam was dusdanig dat in 1191 de engelse koning Richard Leeuwenhart hem raadpleegde op zijn weg naar het Heilige Land.<sup>[78]</sup>

Het is echter duidelijk dat deze profetieën nauwelijks nog lijken op de adviezen van de griekse *mantis* of de israëlitische *nabi*. De positie die dezen in hun tijd aan of in de omgeving van het hof hadden, lijkt in de Middeleeuwen ten dele ingenomen te zijn geweest door astrologen, van wie we al



heel spoedig horen na de introductie van de astrologie in West-Europa in de elfde eeuw vanuit het arabische Spanje.<sup>[79]</sup> Volgens Geoffrey of Monmouth's in 1136 verschenen *Historia regum Britanniae* (12.4), raadpleegde de angelsaksische koning Edwin van Northumbria al in de zevende eeuw de astroloog Pellitus omtrent militaire zaken, net als de griekse machthebbers dat met de *mantis* deden. Maar de auteur was een notoire fantast en projetteerde lustig verschijnselen uit zijn eigen tijd terug naar de periode die hij beschreef. Dat blijkt bijvoorbeeld uit het feit dat hij Pellitus uit Spanje laat komen.

In elk geval wordt bij Geoffrey en andere middeleeuwse bronnen een groot aantal hofastrologen genoemd zonder dat we hun invloed echt kunnen nasporen.<sup>[80]</sup> Dat is veelbetekenend, want de astrologie moest inderdaad haar grote bloei nog krijgen.<sup>[81]</sup>

Het is pas tijdens de Renaissance dat we profeten, in dit geval «profetes-sen», vinden aan de hoven van italiaanse vorsten. Zo hadden de hertogen van Mantua twee vrouwen, Osanna Andreasi en Stefana Quinzani, aange-trokken. Die verleenden door haar visioenen en profetieën geestelijke ad-viezen aan de vorst en vergrootten bovendien het prestige van het hof. Veelbetekenend is dat we in deze tijd nooit van hofprofeten horen: mannen konden misschien wel eens gevaarlijk worden, terwijl de vrouwen zich meestal keurig tot het spirituele beperkten. Toen het Vijfde Lateraans Con-cilie (1512-17) echter in 1516 profeteren in preken verbood en bepaalde dat elke claim op goddelijke openbaring door een bisschop of de paus moest worden getoetst, werden de «geestelijke moeders» al snel vervangen door de mannelijke jezuïten.<sup>[82]</sup> Een decennium later waren ook de profe-ten van het italiaanse straattoneel verdwenen.<sup>[83]</sup>

Het offensief van de Kerk tegen zieners en profeten kon zo succesvol zijn door de aanwezigheid van de Inquisitie in Spanje en, iets later, in Italië. Hierdoor zou in de volgende jaren in deze katholieke landen de profetie nauwelijks meer een rol van betekenis spelen.<sup>[84]</sup> Het onder contrôle bren-gen van de vloed van profeten en profetessen was vanuit het gezichtspunt van de Kerk ook bepaald noodzakelijk, omdat het apocalyptisch levensge-voel van de late Middeleeuwen een menigte voorspellingen had opgeleverd die in allerlei opzichten de leer en het gezag van de kerk dreigde te onder-mijnen waarbij zelfs de paus in eigen persoon als de Anti-Christ werd afge-schilderd.<sup>[85]</sup>

Toen Maarten Luther de pauselijke bul, en daarmee de Middeleeuwen, in 1520 in vlammen deed opgaan, hadden de europese vorsten al geen vaste ad-viseur met bovennatuurlijke inspiratie meer in dienst. Daarmee lijkt deze pe-riode minder relevant voor ons onderwerp, maar dat is slechts schijn. Het me-dium van de profetie had nog genoeg invloed om vorsten de angst op het lijf



te jagen. Contrôle over de politieke profetie was dus een *must* voor de opkomende absolute staat.<sup>[86]</sup> – In de katholieke landen zorgde de Inquisitie daarvoor op een doeltreffende manier, maar het beeld was anders in de gebieden waar het protestantisme veld won.

Van de grote reformatoren stond Calvin uiterst sceptisch tegenover profetie in zijn eigen tijd, zag Zwingli profetie vooral als woordverkondiging,<sup>[87]</sup> maar toonde Luther zich zeer gevoelig voor de apocalyptische stromingen van zijn tijd. Hij stond op dit punt nog met één been in de Middeleeuwen en schroomde niet ook zelf te profeteren. Na zijn dood in 1546 werd zelfs een collectie met 120 van zijn profetieën gepubliceerd, die in 1574 werd herdrukt in een met 80 nieuwe voorspellingen uitgebreide versie: het was een ware bestseller.

De profetieën van Luther en zijn volgelingen hadden echter hun beperkingen. Ze hadden een sterk eschatologisch karakter en waren daardoor nauwelijks geschikt voor de dagelijkse problemen van de gewone man, laat staan voor de vele vragen van de duitse vorsten. Bovendien ontwikkelden de lutherse theologen tot aan het begin van de Dertigjarige Oorlog (1618-1648) geen duidelijke criteria om onderscheid te maken tussen ware en valse profetie. Ondanks haar grote bloei werd de profetie in Duitsland daarom geen machtsfactor van betekenis.<sup>[88]</sup>

De zaken lagen anders in Engeland, het land dat voor deze periode voortreffelijk is onderzocht door Keith Thomas in zijn klassieke studie *Religion and the decline of magic* (1971).<sup>[89]</sup> Hier werden profetieën als zeer bedreigend ervaren door de sterk centraliserende overheid. Dat gold zeker wanneer de opvolging van de troon ook nog omstreden was. Dat was bijvoorbeeld het geval bij Elisabeth II, en daarom is het begrijpelijk dat deze koningin onmiddellijk al in het eerste jaar van haar regering (1558) een wet indiende om profeten te kunnen bestraffen.<sup>[90]</sup> De spaanse koning Philips II, daarentegen, zat vast in het zadel. Hij kon het zich permitteren Lucretia, een jong meisje, dat door middel van dromen onder andere de nederlaag van de Armada voorspelde, slechts te verbannen uit Madrid en voor twee jaar op te sluiten in een religieuze instelling.<sup>[91]</sup>

Elisabeth's maatregel was evenwel doeltreffend en het is pas met het ineensstorten van het centrale gezag tijdens de engelse Burgeroorlog (1642-49) dat we weer van een ware zondvloed van profeten en voorspellingen horen.<sup>[92]</sup> Dit verschijnsel komt geheel overeen met de bevinding van de rotterdamse maatschappijhistoricus Willem Frijhoff. Hij betoogt dat de mate van profetie in de vroegmoderne tijd afhangt van de verstoring van het sociale evenwicht, zoals hij treffend heeft geïllustreerd aan de hand van de aantallen en verschijningsdata van vlugschriften en pamfletten in de Republiek der Verenigde Nederlanden rond het Rampjaar 1672.<sup>[93]</sup> Het



gaat hier om hetzelfde verschijnsel dat we al waarnamen in Griekenland, waar de rampzalige atheense expeditie naar Sicilië een hausse in voorspellingen en orakels veroorzaakte, en in Israël, waar de bedreiging van Jeruzalem door Assur en Babylon profetie en tegenprofetie, orakel en tegenorakel opriep. Ook de fatale val van Rome in 410 werd voorafgegaan door verscheidene jaren van koortsachtig profeteren. Een soortgelijke ontwikkeling, ten slotte, trad op in het laatmiddeleeuwse en vroegmoderne Friesland waar allerlei profetieën circuleerden die betere tijden beloofden, juist toen Friesland als zelfstandige politieke en sociale eenheid in verval geraakte.<sup>[94]</sup>

Na de terugkeer van Karel II in 1662 was het in England afgelopen met de publieke rol van profeten. De regerende klassen lieten zich niet langer de les lezen door goddelijk geïnspireerde schoenlappers en viswijven en voerden opnieuw de censuur in. Dit herstel van het centrale gezag ging samen met een ingrijpende verandering in het intellectuele klimaat. Beschouwingen van invloedrijke filosofen als Francis Bacon en Thomas Hobbes leidden er toe dat verschijnselen die voorheen tot het domein van de profetie behoorden meer en meer werden verklaard als natuurlijke verschijnselen. Ook groeide het besef dat bijbelse teksten als het boek *Daniël*, dat met zijn visioen van de vier wereldrijken zo lang de verbeelding had gestimuleerd, en *Het Boek der Openbaringen* figuurlijk in plaats van letterlijk dienden te worden genomen.<sup>[95]</sup>

Dezelfde ontwikkeling trad al iets eerder op in Duitsland. Daar leidde de komst van Gustaaf Adolf tijdens de Dertigjarige Oorlog nog tot een laatste, intense uitbarsting van politieke profetie, ook al was het verzet van lutherse theologen tegen magie, occultisme en een te grote eschatologische belangstelling op dat moment al sterk in opkomst. Een bijzonder interessante figuur in deze periode was de profeet Johann Warner. Deze saksische boer nam dienst in het zweedse leger, waar hij zo succesvol profeteerde dat hij carrière maakte en zelfs het vertrouwen won van de militaire top. Vooral de briljante veldheer Torstenson (1603-1651) schatte hem hoog wegens zijn politieke en strategische adviezen.

Dit laat zien dat als een profeet ook een fijn gevoel voor verhoudingen had, hij zelfs in de zeventiende eeuw nog een functie kon innemen, die we alleen bij de griekse *mantis* vinden. Toen echter in 1632 de zweedse koning bij Lützen sneuvelde, nam Warner's invloed snel af. In het algemeen maakte de belangstelling voor profetieën omtrent het toekomstige einde van de wereld nu langzamerhand plaats voor interesse in het nieuws van de dag. Het is niet toevallig dat juist in deze tijd de krant opkwam.<sup>[96]</sup>

De drukpers had meegeholpen de Reformatie te bevorderen, astrologie voor iedereen toegankelijk te maken en de hele scala van katholieke en protestantse profetieën te verpreiden. Maar de boekdrukkunst had ook een ander effect: de toename van wetenschappelijke kennis. De publikatie in



1572 van de Thesaurus, Henri Estienne's magistrale griekse woordenboek, leidde er bijvoorbeeld toe dat rond 1600 de duitse filoloog Opsopoeus (1556-1596) kon bewijzen dat de *Oracula Sibyllina* niet de originele voorspellingen van de Sibille waren maar een late christelijke vervalsing. Zo zien we dat dus langs allerlei wegen de rol van de profetie in Europa werd teruggedrongen.<sup>[97]</sup>

In de zestiende eeuw speelde in Engeland naast de profeet ook de astroloog nog een belangrijke rol als toekomstvoorspeller. Hij nam een positie in die in bepaalde opzichten vergelijkbaar is met die van de vroeg-griekse *mantis*. Ook al waren er geen officiële hofastrologen meer, zoals tijdens de Middeleeuwen, toch was er bijna geen engelse vorst of aristocraat die niet regelmatig een astroloog raadpleegde.<sup>[98]</sup> De enorme bloei die de astrologie hier doormaakte was waarschijnlijk de reden dat van verbod eenvoudig geen sprake kon zijn. Maar zolang de astrologie zich niet mengde in politieke zaken, was ze *de facto* onschadelijk voor de heersers.

Toen de astrologie zich echter sterk politiek engageerde tijdens de Burgeroorlog was het snel met haar invloed gedaan. Na de restauratie van de monarchie werd zij, net als de profetie, meteen onder censuur gesteld. Bovendien keerde het wetenschappelijke tij en werd de sterrenwichelarij, mede onder invloed van nieuwe astronomische inzichten, vanuit intellectueel oogpunt steeds minder acceptabel. In verschillende opzichten zijn deze veranderingen al de voorbodes van «*la crise de la conscience européenne*», zoals Paul Hazard in zijn aldus getitelde klassieke studie uit 1935 de grote verschuiving in het west-europese geestesleven van geloof naar rede noemde.

Dit proces verliep echter langzaam en nog Lodewijk XIV stuurde een astroloog als ambassadeur naar Engeland omdat Karel II groot vertrouwen had in de sterrenwichelarij. Deze afgezant moest echter schielijk weer worden teruggeroepen toen hij de koning geen winnaars kon aanwijzen bij het paardenrennen.<sup>[99]</sup>

Ook in het lutherse Duitsland hadden astrologen aanvankelijk furore gemaakt, hoewel ze nauwelijks echte politieke invloed hadden. Het interessante van de duitse ontwikkeling is echter dat hier een convergentie optrad tussen astrologie en profetie: dominees en astrologen produceerden geregeld hetzelfde soort apocalyptische voorspellingen. Daarom begon de terugval van de astrologie in Duitsland al eerder, omdat zij werd meegesleurd in de aversie tegen de profetie.<sup>[100]</sup>

Om kort te gaan, rond 1700 hadden profetie en astrologie afgedaan als bronnen van autoriteit in het publieke discours. Beide verdwenen achter de coulissen, waarvandaan ze slechts in tijden van crisis te voorschijn zouden komen. Dit was bijvoorbeeld het geval in de geïsoleerde franse Cevennen na de herroeping van het Edict van Nantes in 1685. Daar konden profeten een politieke rol spelen. Dankzij het feit dat hun optreden werd



gelegitimeerd door allerlei «wonderen», wisten zij in de kleine hugenotengemeenschappen een centrale plaats te veroveren.<sup>[101]</sup>

Ook in de politieke omwentelingen die in de negentiende eeuw in Frankrijk plaatsvonden, speelden profeten en profetieën nog een belangrijke rol. Zelfs in de oorlogswinter 1939-1940 dropten duitse vliegtuigen pamfletten op de franse linies met daarop een voorspelling van Nostradamus<sup>[102]</sup> – en zeer onlangs bleek dat president Reagan en zijn echtgenote in het geheim bij alle belangrijke beslissingen een astroloog raadpleegden: typerend voor een president die, naar ieders oordeel, grote moeite had met het doorzien van gecompliceerde problemen.<sup>[103]</sup>

Met dit laatste, licht deprimerende voorbeeld wordt het tijd voor een slotbeschouwing. Hierin zou ik drie conclusies naar voren willen brengen, die achtereenvolgens te maken hebben met het specifieke onderwerp van deze rede, het vak godsdienstwetenschap in het algemeen en met de invulling van mijn eigen leeropdracht.

Om met het eerste te beginnen, het is duidelijk dat zolang profetie en astrologie erkende bronnen van autoriteit waren, de centrale macht hiervan graag gebruik maakte. Zieners en profeten waren in deze fase meestal «Ons Soort Mensen» en behoorden, althans in Griekenland en Israël, tot dezelfde sociale laag als de machthebbers. Hun invloed varieerde echter afhankelijk van de politieke structuur: tirannen probeerden de toegang tot de goden via zieners te monopoliseren, terwijl de democratie dit medium voor iedereen toegankelijk maakte. De sterke positie van Israël's profeten wijst dus, als we in deze richting voortredeneren, op een relatief zwakke positie van de koning. Bourdieu heeft dit verband treffend geformuleerd: «objective power relations tend to reproduce themselves in symbolic power relations».<sup>[104]</sup>

Ten tweede is gebleken dat ook het medium zelf niet onberoerd bleef door de culturele ontwikkelingen van zijn tijd: in een beschaafde omgeving was ekstase niet meer acceptabel en met de verbreiding van het schrift werd het boek steeds belangrijker. Nu is het sinds antropologen als Clifford Geertz en Melford Spiro en, ten onzent, de godsdienstwetenschapper Van Baaren gemeengoed dat de godsdienst als functie van de cultuur moet worden bestudeerd.<sup>[105]</sup> In de praktijk levert dit inzicht nogal eens een beschrijvende benadering van verschijnselen op die uitgaat van het algemene socio-culturele systeem.

Het heeft mij bij de bestudering van het zienerschap juist getroffen hoezeer ook de incidentele gebeurtenis, het ooit door de historici van het tijdschrift *Annales* zo vermaledijde «*événement*» (de atheense expeditie naar Sicilië, de val van Jeruzalem, de engelse Burgeroorlog), van invloed op de religie kan



zijn. Dit betekent dat de godsdienstwetenschap, meer dan nu het geval is, oog moet hebben voor de incidentele gebeurtenis in het verleden.

Dat brengt mij tot mijn laatste punt. Het is ongewoon dat een hoogleraar godsdienstwetenschap in zijn beschouwing ook het christendom betreft, zoals ik nu gedaan heb. Traditioneel houdt hij zich bezig met de levende, niet-christelijke godsdiensten of oude religies, zoals die van Egypte of Rome. Binnen mijn eigen leeropdracht, «de algemene godsdienstgeschiedenis en de vergelijkende godsdienstwetenschap», valt veel, te veel: Neanderthalers en de New Age, argentijnse Vuurlanders en siberische Jakoeten. Dat kan dus niet.

Gegeven mijn achtergrond als oudhistoricus en de invloed die de oude mediterrane wereld heeft gehad op de westerse religieuze traditie, zal ik mij vooral op deze regio concentreren: vandaar mijn beschouwingen over Griekenland en Israël. Mijn keuze van het vroegmoderne Europa wil het belang van het christendom voor die westerse traditie onderstrepen. Maar deze keuze geeft ook aan dat deze godsdienst niet buiten het vizier kan blijven van de voor Nederland unieke, nieuwe groningse afstudeerrichting godsdienstwetenschappen. Aan die bestudering van het christendom vanuit het perspectief van de «histoire religieuse» en niet van de «histoire de l'église», om de titel van een artikel van de al eerder genoemde Frijhoff aan te halen, hoop ik in de toekomst ook een bescheiden bijdrage te mogen leveren.<sup>[106]</sup>

\* \* \*

*Dames en Heren* – Er rest mij nog de aangename taak van het bedanken. Die dank geldt allereerst het College van Bestuur van deze Universiteit, dat mij in mijn ambt heeft willen benoemen. De Faculteit der Godgeleerdheid dank ik dat zij mij voor deze functie heeft willen voordragen.

In zoverre was die voordracht ongewoon, dat u in mij een niet-theoloog heeft gekozen. Dat wil niet zeggen dat het theologisch bedrijf mij vreemd was. Mijn vader, Rolf Hendrik Bremmer, is kerkhistoricus en emeritus-predikant van de Gereformeerd-Vrijgemaakte Kerk te Enschede. Mijn moeders vader, Cornelis Lindeboom, was gereformeerd predikant te Amsterdam en mijn moeders grootvader, Lucas Lindeboom, hoogleraar in de theologie te Kampen – om van mijn tante, ooms en neven in het ambt hier verder maar te zwijgen.

Deze afkomst en de hartelijke ontvangst maakten het mij niet moeilijk mij bij u in bijzonder korte tijd thuis te voelen. Daarin werd ik nog geholpen doordat ik afgelopen herfst mee kon op de onvergetelijke excursie van onze faculteit naar Italië, waar de kerkhistoricus Hans Roldanus mij inwijdde in het wel en wee van de faculteit in heden en verleden. Toen kon



ik ook al intensief kennis maken met een aantal studenten. Hun weetgierigheid en plezierige omgang stonden model voor mijn verdere ervaringen met onze studenten.

Bovendien trof ik het dat mijn voorganger, Hans Kippenberg, die gelukkig nog aan onze faculteit verbonden blijft, een voortreffelijke vakgroep heeft achtergelaten: in eerste instantie Lourens van den Bosch en Yme Kuiper, maar al snel daarna ook Hans Bakker en Marjo Buitelaar. Daarnaast mogen wij nog profiteren van onze «buitenleden», de semiticus Han Drijvers en de egyptoloog Herman te Velde. Hun vakbekwaamheid, vriendschap en vertrouwen staan er borg voor dat de internationale reputatie van onze vakgroep ook in de toekomst gehandhaafd blijft.

Het vertrek naar Groningen betekende afscheid van werken in Utrecht en wonen in Ede. In beide plaatsen heb ik mij met plezier bewogen. Met genoegen denk ik terug aan mijn vroegere utrechtse collegae, van wie ik hier speciaal wil vermelden: Kees Bakhuizen, Jan den Boeft, wijlen Pieter-Wim de Neeve, Herman Wallinga, Sytze Wiersma en, in het bijzonder, Hans Teitler. Onze vrienden uit Ede hoef ik hier niet bij name te noemen. Hun grote opkomst laat zien dat voor hen uit het oog niet uit het hart betekent.

Een wetenschapper werkt zelden in afzondering. De studie van de klassieke godsdiensten, mijn eigenlijke specialisme, heb ik altijd beoefend in dialoog met vrienden en collegae. Graag wil ik van de gelegenheid gebruik maken om ook op deze plaats dank te zeggen aan Richard Buxton (Bristol), Walter Burkert (Zürich), Claude Calame (Lausanne), Fritz Graf (Basel), Albert Henrichs (Harvard), Robert Parker (Oxford) en Henk Versnel (Leiden), mijn nederlandse collega proximus op het vakterrein, voor hun inspiratie op dit fascinerende gebied.

De laatste jaren waren turbulent, soms traumatisch. In die tijd heeft de warme belangstelling van vrienden, collegae en familie veel voor mij betekend. Dat mijn ouders deze gelegenheid nog in goede gezondheid hebben mogen meemaken stemt bijzonder dankbaar. Ten slotte een extra woord van dank aan mijn echtgenote die in deze jaren ten volle het woord van de tragediedichter Euripides (fragment 164) heeft belichaamd: «Het beste dat een man kan hebben, is een meevoelende echtgenote».<sup>[107]</sup> Ik heb gezegd.



- [<sup>1</sup>] Over Van der Leeuw zie vooral het persoonlijk portret van F. Sierksma, *Prof.dr. G. van der Leeuw: dienaar van God en hoogleraar in Groningen* (Baarn, 1951); H.G. Hubbeling, *Divine presence in ordinary life: Gerardus van der Leeuw's twofold method in his thinking on art and religion*, Meded. Kon. Ak. Wet., Afd. Lett., nr 49.1 (Amsterdam 1986); de bijdragen van J. Bremmer, W. Hofstee, Y. Kuiper, L. Leertouwer, M. Pye, H. te Velde, J. Waardenburg en D. Wiebe aan H.G. Kippenberg en B. Luchesi (eds), *Religionswissenschaft und Kulturkritik* (Marburg, 1991).
- [<sup>2</sup>] Over Th.P. van Baaren zie vooral de artikelen van H.J.W. Drijvers, Y. Kuiper en G.J. Zwier, en L. Leertouwer in het aan hem gewijde themanummer (no. 180) van *Bzzlletin* 20 (1990) en de interviews in *Hervormd Nederland* (10-1-1981) en *Theocreet* (Faculteit der Godgeleerdheid van de RU Groningen) 18.5 (1987) 12-19.
- [<sup>3</sup>] Voor een levensschets en bibliografie van H.G. Hubbeling zie R. Veldhuis, A.F. Sanders, H.J. Siebrand (eds), *Belief in God and intellectual honesty* (Assen, 1990) 181-92.
- [<sup>4</sup>] Deze groningse samenwerking heeft al geleid tot een aantal interessante publikaties, zie H.G. Kippenberg (ed), *Struggles of gods* (Berlin/New York, 1984); H.G. Hubbeling en H.G. Kippenberg (eds), *On symbolic representation of religion: groningen contributions to theories of symbols* (Berlin/New York, 1986) en H.G. Kippenberg, Y.B. Kuiper, A.F. Sanders (eds), *Concepts of person in religion and thought* (Berlin/New York, 1990).
- [<sup>5</sup>] Vgl. R.R. Wilson, *Sociological approaches to the Old Testament* (Philadelphia, 1984) 68; ook T.W. Overholt, «Prophecy: The problem of cross-cultural comparison», *Semeia* 21 (1982) 55-78, herdrukt in B. Lang (ed), *Anthropological approaches to the Old Testament* (Philadelphia, 1985) 60-82; Overholt, *Prophecy in cross-cultural perspective* (Atlanta, 1986).
- [<sup>6</sup>] Over zieners in Griekenland zie vooral A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, vol. 2 (Paris, 1880) 62-92; W.R. Halliday, *Greek divination* (London, 1913) 54-98; Th. Hopfner, «Mantike», *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 14 (1930) 1258-88; L. Ziehen, «Mantis», ibidem, 1345-55; P. Kett, *Prosopographie der historischen griechischen Manteis bis auf die Zeit Alexanders des Grossen* (Diss. Neurenberg, 1966); A.D. Nock, *Essays on religion and the ancient world*, vol. 2, ed. Z. Stewart (Oxford, 1972) 534-50 (voortreffelijk); P. Roth, *Mantis: the nature, function and status of a Greek prophetic type* (Diss. Bryn Mawr, 1982); W. Burkert, *Greek religion* (Oxford, 1985) 111-4, 391v.
- [<sup>7</sup>] Volgens de *communis opinio* (bijv. Burkert, *Greek religion*, 112) is de term etymologisch verbonden met *mania*, «waanzin», maar dit wordt terecht betwist door M. Casevitz, *Revue des Études Grécques* 98 (1985) xxiii. De auteur was zo vriendelijk mij inzage te geven in een uitvoeriger versie van zijn these, die hij binnenkort hoopt te publiceren.
- [<sup>8</sup>] Mopsus: Pindarus, *P.* 4.191; D. Metzler, «Der Seher Mopsos auf den Münzen der Stadt Mallos», *Kernos* 3 (1990) 235-50 (te speculatief). Theoclymenus: A. Heubeck en A. Hoekstra, *A commentary on Homer's Odyssey II* (Oxford, 1989) op 15.223-81.
- [<sup>9</sup>] Over de rol van de stem op het slagveld zie J. Griffin, *Homer on life and death* (Oxford 1980) 37-9, die terecht ook teksten als *Jesaja* 42.13 en *Joël* 3.16 vergelijkt.
- [<sup>10</sup>] Voor de traditie over Calchas zie *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (= *limc*) v.1 (1990) 931-5 (V. Saladino).
- [<sup>11</sup>] De beste studie is F. Graf, *Nordionische Kulte* (Rome, 1985) 335-50. H.W. Parke, *Sibyls and sibylline prophecy in classical antiquity* (Cambridge, 1988) is slechts te gebruiken met de recensies van N. Horsfall, *Classical Review* 40 (1990) 174v en D. Potter, *Journal of Roman Archaeology* 3 (1990) 471-83.
- [<sup>12</sup>] Delphi: J. Fontenrose, *The Delphic oracle* (Berkeley, Los Angeles, London, 1978). Dodona: Plato, *Phaedrus* 244 B; A. Gartzou-Tatti, «L'oracle de Dodone: mythe et rituel», *Kernos* 3 (1990) 175-84. Cassandra: J. Davreux, *La légende de la prophétesse Cassandre* (Paris, 1942); Graf, *Nordionische Kulte*, 347v (kunstmatige creatie).
- [<sup>13</sup>] Apollo en «seksuele» inspiratie: Graf, *Nordionische Kulte*, 338v; Roth, *Mantis*, 48v. Derde Wereld: zie de klassieke studie van I.M. Lewis, *Ecstatic religion* (London, 1989<sup>2</sup>).
- [<sup>14</sup>] Over vogelwichelarij zie voorlopig Roth, *Mantis*, 81-98; het onderwerp verdient verdere studie. Nabije Oosten: W. Burkert, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, SB Heidelberg, Philos.-hist. Kl. (1984, 1) 54.



- [15] Fundamenteel voor deze zienswijze is C.R. Whittaker, «The Delphic oracle: belief and behaviour in Ancient Greece and Africa», *Harvard Theological Review* 58 (1965) 21-47; voor zieners, A.-I. Berglund, *Zulu thought-patterns and symbolism* (London, 1989<sup>2</sup>) 172v.
- [16] *Theopropos*: P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (Paris, 1968-80) s.v.; *Lexikon des frühgriechischen Epos*, s.v.; voor het verband van de *mantis* met een god vergelijk ook eigennamen als Theomantis en Mantitheos. Apollo: zie de nieuwe benadering van H.S. Versnel, «Apollo and Mars one hundred years after Roscher», *Visible Religion* 4-5 (1986) 134-72.
- [17] Voor de militaire zieners zie het volledige overzicht bij W.K. Pritchett, *The Greek state at war* III (Berkeley, Los Angeles, London, 1979) 47-90. Megistias: Herodotus 7.228 = Simonides VI Page. Athene: R. Meiggs en D. Lewis, *A selection of Greek historical inscriptions to the end of the fifth century* (Oxford, 1988<sup>2</sup>) no. 33. Argos: *Supplementum Epigraphicum Graecum* (=SEG) 29.361.
- [18] Over dit dubbele leiderschap, dat waarschijnlijk ook aan de wortel van de spartaanse dyarchie lag, zie H.W. Singor, *Oorsprong en betekenis van de hoplietenfalanx in het archaïsche Griekenland* (Diss. Leiden, 1988) 138-40.
- [19] Voor een gedetailleerde discussie van deze Trojanen en hun bondgenoten zie nu P. Wathélet, *Dictionnaire des Troyens de l'Iliade*, 2 delen (Luik, 1988).
- [20] Melampus: *Odyssee* 11.281-97; 15.231-6 (oud: Heubeck en Hoekstra ad loc.); K. Dowden, *Death of the maiden* (London/New York, 1989) 96-115 (uitvoerige analyse).
- [21] Amphiaräus: *limc* 1.1 (1981) 691-713 (I. Krauskopf). Polyidos en Koiranos: *Ilias* 5.148 + scholion (koning); Pindarus, *O.* 13.74v; Pherecydes *Fragmente der griechischen Historiker* (= FGrH) 3 F115; Sophocles, *Manteis* met Radt ad loc.; Pausanias 1.43.5; Apollodorus 3.3.1; voor Koiranos, «Vorst», zie A. Heubeck, «Koiranos, korragos und Verwandtes», *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* NF 4 (1978) 91-98.
- [22] Anios: *lime* 1.1 (1981) 793v (Ph. Bruneau); SEG 32.218.41<sup>2</sup>, 80; A.D. Trendall, «The daughters of Anios», in E. Böhr en W. Martini (eds), *Studien zu Mythologie und Vasenmalerei* (Mainz, 1986) 165-8. Mounichos: Antoninus Liberalis 14. Teneros: Schol. Lycophron 1211; Schol. Pindarus, *P.* 11.5. Phineus: A. Kislinger, *Phineus* (Diss. Wenen, 1940); P.E. Arias, *Gnomon* 52 (1980) 537. Vgl. ook nog Polybius 34.2.6 over Danaus en Atreus.
- [23] Evolutionisme: Halliday (n.6); Roth (n.6), 125. Frazer: zie nu de biografie van R. Ackerman, *J.G. Frazer: his life and work* (Cambridge, 1987).
- [24] Melampus: Dowden (n.20), 111-3. Melampodidae: I. Löffler, *Die Melampodie: Versuch einer Rekonstruktion des Inhalts* (Meisenheim, 1963); Kett, *Prosopographie*, 94-6.
- [25] Ik ontleen de term «symbolisch kapitaal» aan Pierre Bourdieu, zie zijn *Outline of a theory of practice* (Cambridge, 1977) 171-83. Richard Gordon, in M. Beard en J. North (eds), *Pagan priests* (London, 1990) 194 meent ten onrechte dat Bourdieu de notie van «symbolic capital» niet meer gebruikt, vgl. zijn *In other words* (Cambridge, 1990) 134-9.
- [26] Vgl. Carlier, *La royauté en Grèce avant Alexandre* (Strassburg, 1974) 130-2 (Myceense tijd), 162-5 (Homerus), 178-94 (politieke positie); C. Auffarth, *Der drohende Untergang: «Schöpfung» in Mythos und Ritual im Alten Orient und in Griechenland* (Berlin/New York, 1991) 154-201 (archaïsch Griekse koning). Dromen: *Ilias* 2.80-2; vgl. ook Ovidius, *Met.* 11.644v; Artemidorus 1.2; Macrobius, *Somn. Scip.* 1.3.15.
- [27] *Rex*: E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* II (Paris, 1969) 9-15, die ten onrechte voor Griekenland uit de discontinuïteit wat betreft het vocabulaire tot een radicale discontinuïteit op het institutionele vlak concludeert.
- [28] Pythioi: Herodotus 6.57.2-4; Xenophon, *Rep. Lac.* 15.5; Cicero, *Div.* 1.43.95; Suda s.v. Poithioi; Carlier, *Royauté*, 268v; Robert Parker, «Spartan religion», in A. Powell (ed), *Classical Sparta: techniques behind her success* (London, 1989, 142-72) 154v.
- [29] Plutarchus, *Agis* 9, *Cleomenes* 11.3-6, *Agis en Cleomenes* 28.3; Cicero, *Div.* 1.96; *Inscriptiones Graecae* v.1.1317; Tertullianus, *De anima* 46; Jacoby op *Anonymoi* FGrH 596 F46.
- [30] Graf: Epimenides FGrH 457 F5 (en Addendum) met Jacoby ad loc. (concurrentie); Sosibius FGrH 595 F15; Pausanias 3.11.11. «Huid»: Diogenianus 8.28. Orakelrollen: Euripides fr. 627; Schol. *Ilias* 1.175; Diogenianus 3.2; Zenobius 4.11; Burkert (n.14), 33-5.



*Diphtherai*: Burkert, *ibidem*; O. Panagl, «Griechisch *diphthera*», in W. Meid en H. Schmeja (eds), *Philologie und Sprachwissenschaft* (Innsbruck, 1983) 185-94; het woord leeft nog voort in het Turkse *defter* («document»).

[<sup>31</sup>] Athene: R. Garland, «Priests and power in Classical Athens», in Beard en North, *Pagan priests*, 73-91, die zijn eigen ideeën echter niet scherp genoeg uitwerkt. Pisistratus: Suda s.v. *Bakis*; scholion Aristophanes, *Pax* 1071, cf. W. Burkert, in D. Hellholm (ed), *Apocalypticism in the mediterranean world and the Near East* (Tübingen, 1989<sup>2</sup>) 248v.

[<sup>32</sup>] Hippias en Hipparchus: Herodotus 5.93, 7.6; H.A. Shapiro, «Oracle-mongers in Peisistratid Athens», *Kernos* 3 (1990) 335-45. Kleinzoon: Meiggs en Lewis, *Greek Historical Inscriptions*, no. 11 (ca. 521 v. Chr.); Thucydides 6.54.6.

[<sup>33</sup>] Cleomenes: Herodotus 5.90. Orakels: Demosthenes 21.51-4, 43.66.

[<sup>34</sup>] Nieuwe priesterschappen: S.C. Humphreys, *Anthropology and the Greeks* (London, 1978) 254. Schriftelijke orakels: Burkert, *Greek religion*, 117. Cimon: Plutarchus, *Cimon* 18. Alcibiades: Plutarchus, *Nicias* 13.1.

[<sup>35</sup>] Lampon: alle gegevens bij Kett, *Prosopographie*, 54-7; interessante suggestie bij Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit* (Berlin, 1974) 180v.

[<sup>36</sup>] Vgl. R. Parker, «Greek states and Greek oracles», in P.A. Cartledge en F.D. Harvey (eds), *Crux: essays presented to G.E.M. de Ste. Croix* (London, 1985, 298-326) 320.

[<sup>37</sup>] Tragedie en komedie: L. Radermacher, «Euripides und die Mantik», *Rheinisches Museum NF* 53 (1898) 497-510; M. Casevitz, «Les devins des tragiques», in P. Ghiron-Bistagne (ed), *Transe et théâtre = Cahiers du GITA* 4 (Montpellier, 1988) 115-29. Thucydides: K.J. Dover, *The Greeks and their legacy* (Oxford, 1988) 72. Aristophanes: N.D. Smith, «Diviners and divination in Aristophanic comedy», *Classical Antiquity* 8 (1989) 140-58.

[<sup>38</sup>] Vgl. J.D. Mikalson, *Athenian popular religion* (Chapel Hill, 1983) 48.

[<sup>39</sup>] Mannen: Sophocles, fr. 59 en Radt *ad loc.* (ook voor de lexicografische overlevering); Aristophanes, *Wespen* 1019 + scholion; Plato, *Sophistes* 252c + scholion; Plutarchus, *M.* 414E; Clemens Alexandrinus, *Protr.* 2.11.2. Vrouwen: Hippocrates, *Epid.* 5.63, 7.28; Philochoros FGrH 328 F78; E.R. Dodds, *The Greeks and the irrational* (Berkeley en Los Angeles, 1951) 71v; Graf, *Nordionische Kulte*, 348.

[<sup>40</sup>] Aristandros: Kett, *Prosopographie*, 25-9. Telmessos: D. Harvey, «Herodotus 1, 78 and 84: Which Telmessos?», *Kernos* 4 (1991) 245-58. Anatolië en zieners: Burkert, *Orientalische Epoche*, 53v (Mopsus); R. Lebrun, «Quelques aspects de la divination en Anatolie du sud-ouest», *Kernos* 3 (1990) 185-95.

[<sup>41</sup>] Er bestaat nog geen goede studie van deze ontwikkeling maar zie de inspirerende studie van S.C. Humphreys, «Die Dynamik des griechischen Durchbruchs», in S.N. Eisenstadt (ed), *Kulturen der Achsenzeit I* (Frankfurt/M, 1987) 128-60.

[<sup>42</sup>] Voor een overzicht van de verschillende visies betreffende de profetie in de loop der tijd zie W. Baumgartner, *Zum Alten Testament und seiner Umwelt* (Leiden, 1959) 27-41 («Die Auffassungen des 19. Jahrhunderts vom israelitischen Prophetismus»); F.E. Deist, «The prophets: are we heading for a paradigm switch?», in V. Fritz *et al.* (eds), *Prophet und Prophetenbuch. Festschrift für Otto Kaiser* (Berlin/New York, 1989) 1-18. Omdat de literatuur bijna niet te overzien is, verwijs ik voor de individuele profeten naar de voortreffelijke bibliografieën in A.S. van der Woude (red.), *Bijbels handboek* 11a: O.T. (Kampen, 1990<sup>2</sup>).

[<sup>43</sup>] Vgl. Burkert in *Orientalisierende Epoche* (n.14), 43-84; *Entretiens Hardt* xxxv (Genève, 1990) 37 en «Apollon von Didyma und Olbia», *Vestnik Drevnej Istorii*, 1990, 2, 1-7.

[<sup>44</sup>] Vgl. E. Jenni (ed), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* II (München en Zürich, 1976) 7-26 (J. Jeremias); G.J. Botterweck *et al.* (eds), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* V (Stuttgart, 1986) 140-63 (H.-P. Müller).

[<sup>45</sup>] Vgl. R.R. Wilson, *Prophecy and society in Ancient Israel* (Philadelphia, 1980) 139-40 (*ro'eh*), 254-6 (*hozeh*).

[<sup>46</sup>] Vgl. E. Fascher, *Prophetes* (Giessen, 1927); E. Fraenkel op Aeschylus, *Ag.* 1099; G. Kittel (ed), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* VI (Stuttgart, 1959) 781-863.

[<sup>47</sup>] Voor de toepasbaarheid van Wittgenstein's inzichten ook op antropologisch terrein zie A. Blok, *Wittgenstein en Elias* (Amsterdam, 1976).



- [<sup>48</sup>] Vgl. K. van der Toorn, «L'oracle de victoire comme expression prophétique», *Revue Biblique* 94 (1987, 63-97) 70v.
- [<sup>49</sup>] Vgl. H. Weippert, «Das deuteronomistische Geschichtswerk: sein Ziel und Ende in der neueren Forschung», *Theologische Rundschau* 50 (1985) 213-49; M.A. O'Brien, *The deuteronomistic history hypothesis: a reassessment* (Freiburg/Göttingen, 1989).
- [<sup>50</sup>] Voor een goede, maar uiteindelijk te sceptische poging om de vele problemen van Israël's geschiedenis opnieuw te doordenken en zoveel mogelijk rekening te houden met de gegevens van de archeologie en de modellen van de antropologie zie N.P. Lemche, *Ancient Israel: a new history of israelite society* (Sheffield, 1988).
- [<sup>51</sup>] Müller (n. 44), 143; L.M. Muntingh, «Second thoughts on Ebla and the Old Testament», in W. Claassen (ed), *Text and context: Old Testament and Semitic studies for F.C. Fensham* (Sheffield, 1988, 157-75) 169v.
- [<sup>52</sup>] Zie meest recentelijk A. Malamat, *Mari and the early israelite experience* (Oxford, 1989) 79-96 (met uitvoerige bibliografie).
- [<sup>53</sup>] Vgl. M. Weippert, «Aspekte israelitischer Prophetie im Lichte verwandter Erscheinungen des Alten Orients», in G. Mauer en U. Magen (eds), *Ad bene et fideliter seminandum. Festgabe für Karlheinz Deller* (Neukirchen-Vluyn, 1988) 287-319; M. deJong Ellis, «Observations on Mesopotamian oracles and prophetic texts», *J. of Cuneiform Studies* 41 (1989) 127-186; voor profetessen in het dertiende-eeuwse Emar zie nu A. Tsukimoto, «Emar and the Old Testament», *Annual of the Japanese Biblical Institute* 15 (1989, 3-24) 4v.
- [<sup>54</sup>] Voor een interessante maar ambitieuze poging tot reconstructie zie K. van der Toorn, «From patriarchs to prophets: a reappraisal of charismatic leadership in Ancient Israel», *Journal of Northwest Semitic Languages* 13 (1987) 191-218; voorzichtiger J.R. Porter, «The origins of prophecy in Israel», in R. Coggins et al. (eds), *Israel's prophetic tradition: essays in honour of Peter R. Ackroyd* (Cambridge, 1982) 12-31.
- [<sup>55</sup>] Cross: zie zijn *Canaanite myth and Hebrew epic* (Cambridge, Mass., 1973) 223. Voor een uitstekend, bondig overzicht van de bronnen, vgl. C.H.J. de Geus, «Bronnen voor onze kennis van de vroeg-israëlitische staat», in H.J.M. Claassen en J.G. Oosten (eds), *Bronnen van macht* (Leiden, 1987) 57-67.
- [<sup>56</sup>] M. Weber, *Das antike Judentum* (1917-19; 1921) = *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* III, ed. Marianne Weber (Tübingen, 1921) 1-442.
- [<sup>57</sup>] «Männerhaus»: Weber, *Antike Judentum*, 51, 53. Antropologie en Oude Testament: *Semeia* 21 (1981: speciaal themanummer); Wilson (n.5); Lang (n.5); J.W. Rogerson, «Anthropology and the Old Testament», in R.E. Clements (ed), *The world of Ancient Israel* (Cambridge, 1989) 17-37.
- [<sup>58</sup>] Vgl. W. Schlachter (ed), *Max Webers Studie über das antike Judentum* (Frankfurt/M, 1981), waarvan de inleiding is herdrukt in Schlachter, *Religion und Lebensführung* II (Frankfurt/M, 1988) 127-96; B. Lang, «Max Weber und die Profeten», *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 36 (1984) 156-65. Homerische samenleving: I. Morris, «The use and abuse of Homer», *Classical Antiquity* 5 (1986) 81-138.
- [<sup>59</sup>] Zie A. Momigliano, *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico* (Rome, 1980) 1.285-93; F.H. Tenbruck, «Max Weber und Eduard Meyer», in W.J. Mommsen and J. Osterhammel (eds), *Max Weber and his contemporaries* (London, 1987) 234-67; J. Deininger, «Eduard Meyer und Max Weber», in W.M. Calder III en A. Demandt (eds), *Eduard Meyer: Leben und Leistung eines Universalhistorikers* (Leiden, 1990) 132-58.
- [<sup>60</sup>] Ontwikkeling: C. Grottanelli, «Possessione carismatica e razionalizzazione statale nella bibbia ebraica», *Studi Storico-Religiosi* 1 (1977) 263-88. Afrika: M.F.C. Bourdillon, «Oracles and politics in Ancient Israel», *Man* 12 (1977) 124-40 (een door oudtestamentici verwaarloosd artikel).
- [<sup>61</sup>] Over de opkomst van Jahweh als Israël's God bij uitstek zie de interessante maar m.i. te speculatieve studie van J.C. de Moor, *The rise of Yahwism* (Leuven, 1990).
- [<sup>62</sup>] Techniek: zie mijn *The early Greek concept of the soul* (Princeton, 1983) 39. Ekstase: zie de bezonnen evaluatie van P. Michaelsen, «Ecstasy and possession in Ancient Israel», *Scand. J. of the O.T.* 2 (1989) 28-54. Saul's opkomst: zie P.M. Arnold, *Gibeah: the search for*



- a biblical city (Sheffield, 1990) 27-30, 88-97. Beatrix: zie ook de misprijzende houding van Saul's dochter, Michal, ten aanzien van David's huppelen voor de ark (2 Samuel 6).
- [63] Gad en Nathan: Wilson, *Prophecy and society*, 263-5; G.H. Jones, *The nathan narratives* (Sheffield, 1990: nogal speculatief); M. Bar-Ilan, «The date of *The words of Gad the seer*», *Journal of Biblical Literature* 109 (1990) 475-92.
- [64] Ahia: 1 *Koningen* 11, vgl. D.G. Schley, *Shiloh: a biblical city in tradition and history* (Sheffield, 1989) 165-7. Semaja: 1 *Koningen* 12.
- [65] Elia: 1 *Koningen* 17-21; 2 *Koningen* 1-2; meest recentelijk, A.J. Hauser & R. Gregory, *From Carmel to Horeb. Elijah in crisis* (Sheffield, 1990). Elisa: 2 *Koningen* 2-8; R.D. Moore, *God saves: lessons from the Elisha stories* (Sheffield, 1990). Bethel: E.J. Ziolkowski, «The bad boys of Bethel», *History of Religion* 30 (1991) 331-58.
- [66] Over de precieze taal van de inscriptie wordt nog steeds gediscussieerd, zie meest recentelijk M.S. Moore, *The Balaam traditions* (Atlanta, 1990); J. Hoftijzer en G. van der Kooij (eds), *The Balaam text from Deir 'Alla re-evaluated* (Leiden, 1991).
- [67] Vgl. B. Lang, *Monotheism and the prophetic minority* (Sheffield, 1983) 68; C.H.J. de Geus, «Wie waren de profeten?», in F. García Martínez *et al.* (eds), *Profeten en profetische geschriften* (Kampen/Nijkerk, 1985) 20-7.
- [68] P. Brown, *Society and the holy in Late Antiquity* (London, 1982) 103-65.
- [69] Weber: *Antike Judentum*, 300. Voor de politieke activiteiten van de profeten zie Lang's kritiek op Weber (n.58); Van der Toorn (n.54); J. Høgenhaven, «Prophecy and propaganda», *Scandinavian Journal of the Old Testament* 1 (1989) 125-41. Wellhausen: zie meest recentelijk *Semeia* 25 (1982: themanummer); W.M. Calder III en R.L. Fowler, *The preserved letters of Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff to Eduard Schwartz* (München, 1986) 78-84; R. Smend, *Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten* (Göttingen, 1989) 99-113.
- [70] Schrift: D.W. Jameson-Drake, *Scribes and schools in monarchic Judah* (Sheffield, 1991). Roeping: Amos 7.14v; Jesaja 6; Jeremia 1; Ezechiël 1-3, vgl. J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford, 1962) 182-97. Voor weerstand tegen de roeping, als bij Jeremia, zie J.N. Bremmer en N.M. Horsfall, *Roman myth and mythography* (London, 1987) 105-11.
- [71] Hecataeus FGrH 264 F6, vgl. A. Momigliano, *Alien wisdom* (Cambridge, 1975) 84. Het feit dat Hecataeus zelf in Sparta schijnt te zijn geweest, is ten onrechte verwaarloosd in de debatten over de contacten tussen de joden en de Spartanen in de hellenistische tijd. Voor uitstekende bibliografie: C. Orrieux, «La 'parenté' entre Juifs et Spartiates», in R. Lonis, *L'Etranger dans le monde grec* (Nancy, 1987) 169-91 (met dank aan Hans Teitler).
- [72] Mary Douglas: over haar steeds veranderende visie J.V. Spickard, «A guide to Mary Douglas's three versions of grid/group theory», *Sociological Analysis* 50 (1989) 151-70.
- [73] De late geschiedenis van de profetie wordt bemoeilijkt door het gebrek aan gegevens maar zie Lang, *Monotheism and the prophetic minority*, 138-56; J. Blenkinsopp, *A history of prophecy in Israel* (London, 1984); J. Barton, *Oracles of God* (London, 1986). Johannes Hyrcanus: Flavius Josephus, *Antiquitates* 13.299v, *Bellum Judaicum* 1.68v.
- [74] Ik maak voor deze korte schets gebruik van P. Alphandéry, «Prophètes et ministère prophétique dans le moyen-âge latin», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 1932, 334-59; R.W. Southern, «Aspects of the european tradition of historical writing 3, history as prophecy», *Transactions Royal Hist. Society*, 5th series, 22 (1972) 159-80; M.E. Reeves, «History and prophecy in medieval thought», *Medievalia et Humanistica* 5 (1974) 51-75.
- [75] Pseudo-Methodius: H. Suermann, «Der byzantinische Endkaiser bei Pseudo-Methodius», *Oriens Christianus* 71 (1987) 140-55; G.J. Reinink, «Der edessenische 'Pseudo-Methodius'», *Byzantinische Zeitschrift* 83 (1990) 31-45. Keizer Leo: M. Reeves, «Some popular prophecies from the fourteenth to the seventeenth centuries», in G.J. Cuming en D. Baker (eds), *Popular belief and practice* (Cambridge, 1972) 107-34; C. Mango, *Byzantium and its image* (London, 1984) hfdst. xvi en de Addenda; A. Deisser, «Les oracles de Léon vi le Sage», *Kernos* 3 (1990) 135-45.
- [76] Heidense en christelijke *Oracula Sibyllina*: A. Momigliano, «From the pagan to the christian Sibyl: prophecy as history of religion», in A.C. Dionisotti *et al.* (eds), *The uses of greek and latin* (London, 1988) 3-18; D. Potter, *Journal of Roman Archaeology* 3 (1990) 471



(bibliografie). Joodse: A. Chester, «The Sibyl and the temple», in W. Horbury (ed), *Templum amicitiae: essays on the second temple presented to Ernst Bammel* (Sheffield, 1991) 37-69 (met up-to-date bibliografie). Middeleeuwen: B. McGinn, «Teste David cum Sibylla», in J. Kirshner en S.F. Wemple, *Women of the medieval world* (Oxford, 1985) 7-35; P. Dronke, *Hermes and the Sibyls, continuations and creations* (Cambridge, 1990).

[77] Vgl. K. Thomas, *Religion and the decline of magic* (London, 1971), 467; J. Ziolkowski, «The nature of prophecy in Geoffrey of Monmouth's *Vita Merlini*», in J. Kugel (ed), *Poetry and prophecy* (Ithaca/London, 1990) 151-62, 240-4.

[78] Joachim: M. Reeves, *The influence of prophecy in the later Middle Ages: a study in joachism* (Oxford, 1969) en *Joachim of Fiore and the prophetic future* (London, 1979). Joachim's weigering van de profetentitel: K.-V. Selge, «Eine Einführung Joachims von Fiore in die Johannesapokalypse», *Deutsches Archiv* 46 (1990, 85-131) 92; voor parallelen, vgl. R.E. Lerner, *The powers of prophecy* (Berkeley, 1983) 184.

[79] Voor een belangwekkend overzicht van de astrologie zie S.J. Tester, *A history of western astrology* (Bury St. Edmunds, 1987). Voor de vroege Middeleeuwen zie nu V. Flint, «The transmission of astrology in the early middle ages», *Viator* 21 (1990) 1-27.

[80] Vgl. Symon de Phares, *Receuil des plus célèbres astrologues et quelques hommes doctes*, ed. E. Wickersheimer (Paris, 1929) passim; J.S.P. Tatlock, *The legendary history of Britain* (Berkeley, 1950) 368 (Engeland); D. Kurtze, *Johannes Lichtenberger; Eine Studie zur Geschichte der Prophetie und Astrologie* (Lübeck, 1960: over de hofastroloog van keizer Frederik III).

[81] Vgl. T.O. Wedel, «The medieval attitude towards astrology» = *Yale Studies in English* 60 (New Haven, 1920).

[82] Lateraans concilie: *Conciliorum oecumenicorum decreta* (Basel, 1962) 610-4. Profetessen: G. Zarri, «Pietà e profezia alle corti padane», in *Il Rinascimento nelle corti padane* (Bari, 1977) 201-37. Adviseurs: A. Prosperi, «Dalle 'divine madri' ai 'padri spirituali'», in E. Schulte van Kessel (ed), *Women and men in spiritual culture* (Den Haag, 1986) 71-90.

[83] Vgl. O. Niccoli, *Prophecy and people in renaissance Italy* (Princeton, 1990) 189-96.

[84] De uitzondering is de pieuze Philips IV (1605-65) van Spanje, die zich wel met «divine madri» inliet, vgl. R. Cueto Ruiz, «La tradición profética en la monarquía católica en los siglos 15, 16, y 17», *Arquivos do centro cultural português* 17 (1982) 411-44; J. Pérez Villanueva, *Felipe iv y Luisa Enríquez Manrique de Lara, Condesa de Paredes de Nava* (Salamanca, 1986).

[85] Vgl. R.E. Lerner, «Medieval prophecy and religious dissent», *Past and Present* no. 72 (1976) 3-24.

[86] Dit wordt terecht opgemerkt door R. Koselleck, *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt/M, 1979) 26.

[87] Deze betekenis van profetie als spontane Schriftuitleg verspreidde zich vanuit Zürich ook naar Engeland en ons land, vgl. A.C. Fix, *Prophecy and reason: the dutch collegiants in the early enlightenment* (Princeton, 1991) 164-9.

[88] Luther: P. Glaser, *Hundert und zwanzig Propheceyunge, oder Weissagung, des Ehrwürdigen Vaters Herrn Doctoris Martini Luthers* (Eisleben, 1557) en *Zwey Hundert Propheceyunge oder weissagung, des tewrwn Mans D. Martini Lutheri* (Bautzen, 1574). Lutheranen: R.B. Barnes, *Prophecy and gnosis: apocalypticism in the wake of the lutheran reformation* (Stanford, 1988).

[89] Vgl. Thomas, *Religion*, 151-78, 252-300, 335-424.

[90] Voor executies van profeten en Elisabeth's wet zie het nog steeds informatieve werk van G.L. Kittredge, *Witchcraft in old and new England* (Cambridge, Mass., 1929) 226-31.

[91] Zie de boeiende studie van R.L. Kagan, *Lucrecia's dreams: politics and prophecy in sixteenth-century Spain* (Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1990).

[92] Vgl. Thomas, *Religion*, 164-71; B.S. Capp, *The fifth monarchy men: a study in seventeenth-century english millenarism* (London, 1972); K.R. Firth, *The apocalyptic tradition in reformation Britain, 1530-1645* (Oxford, 1979).

[93] Vgl. W. Frijhoff, «Prophétie et société dans les Provinces-Unies aux xviiie et xviiiie siècles», in M.-S. Dupont-Bouchat, W. Frijhoff, R. Muchembled, *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas, xvie - xviiiie siècle* (Paris, 1978) 263-362. Zie ook zijn «Katholieke toekomstver-



wachting ten tijde van de Republiek: structuur, en grondlijnen tot een interpretatie», *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 98 (1983) 430-59 en «The meaning of the marvelous: on religious experience in the early seventeenth-century Netherlands», in L. Laeyendecker *et al.* (eds), *Experiences and explanations: historical and sociological essays on religion in everyday life* (Leeuwarden, 1990) 79-101.

[<sup>94</sup>] Rome: J. Doignon, «Oracles, prophéties, 'on dit' sur la chute de Rome. Les réactions de Jérôme et d'Augustin», *Rev. des Etudes August.* 36 (1990) 120-46. Friesland: P. Winsemius, *Cronique ofte historische geschiedenis van Vrieslant* (Franeker, 1622) 189, 201, 206v, 227; A. Campbell (ed), *Thet Freske Riin. Tractatus Alvini* (Den Haag, 1952) 158-63.

[<sup>95</sup>] Censuur: C. Hill, *Collected essays* 1 (Brighton, 1985) 33-71. Filosofen: Thomas, *Religion*, 172-3.

[<sup>96</sup>] Profetie: Barnes, *Prophecy and gnosis*, 228-60. Warner: R. Haase, *Das Problem des Chiliasmus und der Dreissigjährige Krieg* (Leipzig, 1933) 70-8; W. Peuckert, «Deutsche Volkspropheten», *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* NF 12 (1935) 35-54. Krant: P. Burke, *Popular culture in early modern Europe* (London, 1978) 262-3.

[<sup>97</sup>] Drukpers: J. Bossey, *Christianity in the West* (Oxford, 1985) 99-101. Sibylle: A. Grafton, *Defenders of the text* (Cambridge Mass., 1991) 172-5.

[<sup>98</sup>] Vgl. Thomas, *Religion*, 342-7. Ook Lucretia droomt dat ze als astroloog door Philips II wordt geraadpleegd: Kagan, *Lucretia's dreams*, 74.

[<sup>99</sup>] Veranderingen: Thomas, *Religion*, 414-24; P. Curry, *Prophecy and power: astrology in early modern England* (Cambridge, 1989) 44-91. Hazard: M. Jacob, «The crisis of the european mind: Hazard revisited», in P. Mack en M. Jacob (eds), *Politics and culture in early modern Europe* (Cambridge, 1987) 251-71. Karel II: C.H. Hartmann, *Charles II and Madame* (London, 1934) 239-41.

[<sup>100</sup>] Luther en astrologie: zie P. Zambelli (ed), «*Astrologi hallucinati*» (Berlin, 1986). Convergentie: Barnes, *Prophecy and gnosis*, 141-81. De katholieke kerk probeerde ook in Frankrijk de astrologie te controleren, zie D. Crouzet, «La Représentation du temps à l'époque de la Ligue», *Revue Historique* 270 (1983, 297-388) 307.

[<sup>101</sup>] Zie recentelijk H. Schwartz, *The French prophets: the history of a millenarian group in eighteenth-century England* (Berkeley, 1980); F.R.J. Knetsch, «Der Prophetismus in den Cevennen nach 1685. Die Geschichte einiger ekstatischer Aussenseiter», in U. Gäbler en P. Schram (eds), *Erweckung am Beginn des 19. Jahrhunderts* (Amsterdam, 1986) 45-58.

[<sup>102</sup>] Frankrijk: T.A. Kselman, *Miracles and prophecies in nineteenth-century France* (New Brunswick, 1983). Nostradamus: A. Hübscher, *Die grosse Weissagung* (München, 1952) 155; E. Howe, *Astrology and the Third Reich* (Wellingborough, 1984), 155 (ook verschenen als *Urania's children* [London, 1967] en *Astrology: a recent history* [New York, 1968]). Howe laat zien dat de Duitsers ook geïnteresseerd waren in astrologische voorspellingen.

[<sup>103</sup>] Zie de memoires van Reagan's stafchef D.T. Regan, *For the record: from Wall Street to Washington* (New York, 1988) en echtgenote: N. Reagan, *My turn* (New York, 1989).

[<sup>104</sup>] Bourdieu, *In other words*, 134.

[<sup>105</sup>] Vgl. M. Spiro, «Religion: problems of definition and explanation», in M. Banton (ed), *Anthropological approaches to the study of religion* (London, 1972) 85-126; C. Geertz, *The interpretation of cultures* (New York, 1973); Th.P. van Baaren & H.J.W. Drijvers (eds), *Religion, culture and methodology* (Den Haag/Paris, 1973).

[<sup>106</sup>] W. Frijhoff, «Van 'histoire de l'église' naar 'histoire religieuse'», *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 61 (1981) 113-53.

[<sup>107</sup>] Gaarne wil ik mijn dank betuigen aan mijn broer Rolf en Yme Kuiper voor hun kritisch commentaar, Adam van der Woude voor zijn opmerkingen bij het gedeelte aangaande Israël, en Mirjam de Baar, John North en, vooral, Willem Frijhoff voor hun bibliografische assistentie met betrekking tot het vroegmoderne Europa.

1701/92